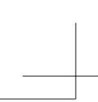
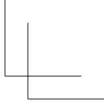
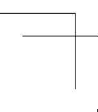
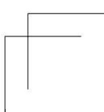
Buddhasāsanaṃ ciraṃ tiṭṭhatu

復歸佛陀的教導

(一)

兼論印順法師的詮釋

觀淨尊者
Bhante U Sopāka

叢書總序

本叢書始於 2008 年向帕奧禪師報告出版法務暨請求指導，並蒙其隨喜簽名，我們逐次出版「上座部佛教叢書」。

「上座部佛教叢書」含五小套，依次即為第一「巴利三藏譯叢」、第二「帕奧禪師叢書」、第三「禪師弟子叢書」、第四「上座部佛教選輯」、第五「上座部佛教弘護叢書」，共成本叢書，以闡釋與弘護巴利聖典為宗，以教修三藏為趣，歸於斷盡煩惱、利樂眾生。

「巴利三藏譯叢」的內容即是三藏聖典的「譯」本。巴利三藏當然是以巴利三藏文本為主體，並含傳統闡釋三藏的註與疏，統稱為巴利三藏，以教修三學。廣含律、經與論三藏，不偏重律、經與論之一，更不單依三藏一。「巴利三藏譯叢」是學院出版的叢書之首，翻譯三藏實為不諳外語的人聞法之磐石，也是我們最待加強的。

「帕奧禪師叢書」即是帕奧禪師本人著作的叢書，以華譯為主。禪師的著作重於闡釋三藏，所釋都是依於古代註疏並及今人佳作，內容不離戒定慧。「禪師弟子叢書」即是受學於禪師（著作）的弟子之叢書，選入的不離禪師著作之主體，同釋三藏聖典，助教修行。換言之，上二套叢都是為了闡釋巴利三

藏叢書。來到當代，能傳承三藏聖典是很難得的；幸運地，帕奧禪林的教學典範是以巴利三藏及註疏為依歸，並由之教授三學。在當代非巴利語系的傳統教區，帕奧禪林的教學典範已開始在華人區傳承教法、成立道場，開始累積上座部佛教的教學經驗。因此，本叢書首選「巴利三藏譯叢」，於上座部的當代新教區，隨以「帕奧禪師叢書」與「禪師弟子叢書」來闡釋三藏，以助植根上座部佛教於台灣等華人區。

本叢書的最後一小套是「上座部佛教弘護叢書」，重於弘護巴利三藏（即「藏內文獻」），猶如在當今易見的緬甸第六次結集版之巴利聖典的「藏外文獻」。簡言之，這四小套叢書猶如巴利聖典，以三藏為主體，而附以藏外文獻。藏外文獻則內容多元，廣如上座部佛教史傳（如述三寶之傳世、讚佛頌）、巴利語法書、現代緬甸雷迪大師 (Ledi Sayadaw) 的著作與通於世俗才德的書 (如《LokanIti》) 等，還包含了可視為三藏義註的《清淨道論》。前三叢書以譯釋三藏聖典為主體；弘護叢書則取法藏外文獻的精神，以譯或述藏外文獻。後者廣可包含以僧團為代表的三寶之宗教文化，上座部佛教為主的佛教世界之史地與文化民俗，依本上座部佛教而與教外互顯特色或相交流或判攝教外以嚴分，個別地區或道場的介紹，古今長老宗師之傳記行誼，護法弟子傳 (如佛世的給孤獨長者、阿育王)，藝術圖文詩歌 (如 Pagan 古城) 與朝聖參訪等。

本叢書的第四小套是「上座部佛教選輯」，性質兼含闡釋巴聖三藏與弘護，選輯上座部佛教名著，選風較為自由多元，不限於上座部傳統教區，作者大都不是於帕奧禪師及其弟子。

總之，本叢書的前三套構成上座部佛教之教學主體，附以必要的弘護叢書。前三可說是佛教的內學，後一則是佛教外學，附以第四小套的「上座部佛教選輯」，整體構成「上座部佛教叢書」。實則以佛教的內學引導佛教的外學，以弘護佛陀之教於世間；猶如僧眾引領信眾共組教團，以弘護佛法於廣大的社會。換言之，整套叢書的內容旨在勸引皈依三寶，譯述巴利三藏以教修三學，導向解脫以令正法久住、利樂眾生。

本叢書略可表解如下：

出版計畫	主 要 內 容	出版叢書目的
1. 巴利三藏譯叢 2. 帕奧禪師叢書 3. 禪師弟子叢書	譯及述巴利三藏聖典，來教修三學，以斷三毒，構成上座部佛教之教學主體；乃佛教之內學。	勸引皈依三寶、譯述巴利三藏以教修三學，導向解脫以令正法久住、利樂眾生。
5. 上座部佛教弘護叢書	以譯或述藏外文獻為本，實則廣含弘護上座部佛教，以勸引皈依三寶、護持正法；乃佛教之外學。	

本叢書不單是台灣之需要，更為廣大華人所用。從叢書的寫作、選編、出版、流通與大眾的受用，我們培養菩提資道糧，滿心展望有更多師資、有計畫得以從事師資培訓，乃至建設教學中心，以協助上座部佛教植根於台灣等新教區。

重版序

「復歸佛陀的教導」，這是佛弟子的至願，同心所向。正如題目所示，本書旨在復歸佛陀的教導。

全書初版於2004年，正文的重點是戒定慧三學的次第。在〈第一章　總論〉之後的長篇附錄〈中道戒學之發微〉，內容屬於「戒學」，以不受持金錢學處為範例，發微佛陀制戒的中道精神，詳說如何稱理應用戒法，以為「釋律之一滴」。在第二章研究《須深經》，先序論譯註（在前二節），再明解脫者的「慧」證次第：先有法住智後得涅槃智（在第三節）。至於對「定學」的說明，在〈慧解脫及其所依的定力〉（第四節），除探討所依定力的淺深，更說明依定修觀的「定慧」次第。在詳究依定所修的慧學時，整釋了慧學的五清淨（頁300-307）。結合戒清淨與定學的心清淨，全書也釋明七清淨的修證次第，支持全書的核心法義。而依七清淨的修證次第，所建構的佛教思想體系，即是作者2001年於博士論文之結論。總之，戒定慧三學次第增上，構成全書正文的主體；這三學次第，即是1997年有幸參與編寫《清淨道論導讀》的內容。第二章第五節算是該章的應用，擇要「兼論研究印順法師（對《須深經》的）詮釋」，第六節則結論此書。

以《須深經》為例，詳加研究，即是釋「經」之一滴，

律經合釋，依戒修行、甚深的法落實於律軌；這些試用全書的研究方法，如〈第一章 總論〉所示。在第一章中，先討論研究內容與方法，饒富復歸的旨趣；綜攝研析，文繁意富，不贅重述。入法研義，至為難得；擬議研究方法，乃至應用，識者自有擇釋。2001 年，作者已草撰《南傳上座部（TheravAda）《攝阿毗達摩的哲學思研究》（未出版之博士論文），曾系統研擬七清淨的修證體系，而應用於《復歸（一）》的第二章。總而觀之，《復歸（一）》的內蘊即涵依三藏闡釋戒定慧三學。

作為南傳比庫，學習佛陀的教導；而生長於台灣的華人，曾受學過（現代以來的）華人（佛教）思想。文思寫作與生命成長之發展，自有一番感受、學習與調伏。新撰《復歸（一）》有學友的法惠情誼，也澄清背後的時代思想背景。有情各有所感，各有所發；凡夫則各有所執，形諸於文，則受人洞析，榮則得智者針砭。拙書出版後，幸得中國大陸瑪欣德尊者專函回應與讚勵，真是點滴在心。回首 2007 年在帕奧禪林的聚會，共議「植根上座部佛教於華人區」，盛況空前，希能能更展盛會。當時以兩岸的比庫為主。而馬來西亞的上座部佛教已越過初步植根教法的階段，馬國尊者即使與會，未曾多言，專心奉行。

拙書出版也有馬地華人的因緣，特此誌謝。如本書所述，曾於馬來西亞沙巴就教開印法師關於該書之法義。該書出版後不久，其馬國同門師兄之開捨法師曾慈悲任事，於馬地重

版。前陣子在台幸遇開印法師，期間其提到開捨法師在馬地重版之事，隨喜這項論法情誼。本書出版時，作者正在中華佛研所任教，呂凱文教授曾上山與會暢談，林朝成教授亦曾順緣於山上稍與學生討論教說。文事勝緣，亦是簡記南傳佛教相遇於當代華人一大宗教人文思潮。真是法論殊勝，法友難得！

拙作 2004 年出版後，有呂凱文教授的專文述評，乃至引發辯釋；其論題亦是顯現同時代諸學人的長期審思。修學佛法，探討佛陀的教導與聖典，於《復歸（二）》（2006 年出版），長文附評〈略論印順法師的新典範〉，更全面評釋印順法師的思想，仍不離澄清其法義、新典範的發展史與與時代背景，或是別開意趣地提供論議者參考。事實上，關於《復歸（一）》所澄清之《須深經》被詮釋的問題，作者早已默記於 1997 年的專文〈印順的緣起論—從康德的哲學出發〉（《圓光佛學學報》第二期）。近期又有緣討論省察《復歸（一）》的法義，亦是促成重版的善緣。而從西方康德哲學出發，省察其對印順法師等東方思想家的影響；這正是現代東方哲人援取西哲之長以應西哲之盛，可為思想要義之縮影。於本書的重版序之後，增一文〈再序《復歸二》〉，以簡述其間的發展。

當今是多元世界，全球多元在地化；台灣也薈萃多元佛教、匯聚多元宗教，世界各文化也淺深多重交流於台灣。處在重層混雜的多元世界，學習自處利他、互鑑相容共忍，這

不是鄉愿，而是修己益世的基本美德。現在重讀《復歸（一）》，也是放在這個脈絡。而全書文字或宜小有調整修，涉及後代弟子論典的範圍或可更嚴謹指涉，小鬆一點。當然，本書意在原始聖典的佛陀教說，未及後代各種師說；思擬研究方法是應時而起，也明學習聖典的意趣。

簡要序述《復歸（一）》的要點與文事法緣。期望有助淨展法緣，增廣法益，助集道糧，以早證菩提。感謝各方法論盛事、促成出版與重版，更待智者抉擇，善傳佛陀的教說，助顯佛法之究竟義。

觀淨　誌於台灣南投靜樂禪林
2017 6 月 2018 2 月潤

再序《復歸（二）》

《復歸佛陀的教導（二）》（以下簡稱為《復歸（二）》於 2006 年出版，乃是接續《復歸（一）》（2004 出版）的擴大寫作。

在《復歸（二）》的正文，依著佛陀三重契機的教導（對出家僧眾、在家信眾與教外人士），詮釋「佛陀的教導」同以導入淨信解脫目的（頁 45-66）。依三重契機進行聖典解釋，其「研究進路與線索」則導向歷史的向度（頁 88-100），應用為新判教，即是當代「佛教的世界」史：「在佛教的世界史中，第一階段是傳統時代，始於佛陀的創教，形成根源，印度本土有初、中、後三期發展，印度境外先後形成三個語系的宗教典範。佛教的現代發展傳到西方世界，並回傳印度本土。今日的世界佛教，以印度本土為中心，從印度向四方傳播，依時序發展到現代，各有關鍵依持的佛典語言，可稱作巴利語系的「南」傳佛教、華語系的「東」亞佛教、藏語系的「北」方佛教、歐美語系的「西」傳佛教，會流為今日的一大世界宗教，參贊全球化的新時代」(頁 132)。進一步，從廣闊的世界史鳥瞰佛教世界的處境與價值，點出「世界的佛教」於「新時代的方向」（第四節）。本書導向歷史向度，即是更具體關心南傳佛教在台的實際發展。

《佛歸（二）》從聖典的研究出發，大致依次層析為「佛陀的教導」之本身與「佛教的世界」圖像之新判教，再從世界史看「世界的佛教」。這三大環節於書中已大致提到，進而於 2010 年之〈「植根上座部佛教於台灣」之芻議〉（收於《大金塔的省思》，2018 年重版），依三大環節（「佛陀的教導」、「佛教的世界」、「世界的佛教」），擬議「植根上座部佛教於台灣」。當時，上座部學院已成立兩年多，即以學院為簡例，說明該芻議。2017 年，南傳佛教在台更成熟，而帕奧禪法亦已初植於台灣，是以寫就《側記帕奧禪法在台灣—兼述南傳佛教與華人思潮之相遇》（附論 A「淺談南傳佛教在台灣之點滴」）（2018 年出版）。

如此的文思接續，乃重版《復歸（二）》的要因之一。另方面，顯而易知，上述的架構於《復歸（二）》只草具雛型。由上述著作的先後，我們看到南傳佛教在台從溯源期（1987-2007）到植根期（2008-2017）（如上述《側記》所斷代區分），逐漸從思想對話轉為歷史現實，開始共構於新台灣佛教。

《復歸（二）》的附錄一是〈略論印順法師的新典範〉，乃考察其整體大要與發展歷程。至於本書對其評釋，則順上述的三大環節，稍為評點其所釋的「佛陀的教導」、對「佛教的世界」之判教、「世界的佛教」之時代性。附錄二是〈再評印順法師對《須深經》的新詮．兼四類聖者的架構〉，則是延續《復歸（一）》。或如法友所說，隨喜文事論法，所以

有馬來西亞出版的《復歸（一）》。事實上，作者已寫初稿，研究《井水喻經》，整體論析其典範後期核心的「四類聖者的架構」。然因關心重點的發展，而改變寫作與出版計畫。

如同上述，從《復歸（一與二）》的寫作，兼顯南傳佛教與當代華人佛教思想之相遇。2010 年之〈「植根上座部佛教於台灣」之芻議〉，開始以上座部學院為簡例，草說芻議。在 2017 年的《側記》，更廣為「淺述南傳佛教在台灣之點滴」，則是南傳佛教共構於新台灣佛教；「兼述南傳佛教與華人思潮之相遇」，則是蘊涵南傳佛教與台灣社會的互動。

文事法緣，從文思對話到具體的歷史實踐，有著摸索與發展，更有心志的磨練與省過學習。能諸方法友相見，功在各方，德歸佛陀；過因無明，改則慶幸。最後，特別感謝帕奧禪師的攝授，烏給大長老親自帶領靜樂禪林，還有諸多同道與師友的支持與鼓勵。幸諸教導、護持與回饋，誠邀諸方法友善士，勤共植根上座部佛教於台灣，奉獻生命於教法之久住。

觀淨 誌於台灣南投靜樂禪林
2018 年 2 月 新春前夕

序

歷史的釋尊自悟真理，成為人間佛陀。釋尊教導菩提之道，軌建僧團，佛弟子依之修證菩提。這是簡單事實，恆古已存；實用的真理，醒悟人心。直接的事實與可修可證的真理，深契時代思潮與人心。

學習佛陀的教導！這是佛弟子的共同理想。復歸佛陀的教導！佛弟子受用法教，感懷釋尊，自然各有實踐，值得相互分享，進可依循法與律，同心顯揚釋尊的教導。恭撰本書，旨在以文會友，以法相邀，隨喜復歸之道。

「復歸佛陀的教導」，淵源流長。釋尊在世，法教如日中天，這時教法具現在世。佛世的(聖)佛弟子弘揚教法，開始發展所謂的「佛教聖典解釋之學」。佛陀般涅槃之前，囑咐：以如來親自教導的「法與律」為導師。佛陀一入滅，聖弟子為了「導師」住世，結集「法與律」，傳誦為聖典。隨著法教分向傳佈與流變，漸次有不同的憶持與解釋。這時，開始所謂「重現釋尊教導」的研究課題。

為了「重現釋尊教導」，佛弟子以聖典為依歸，發展「佛教聖典解釋之學」，以期「復歸佛陀的教導」。依循聖典，如何「重現釋尊教導」？近來，西方為主的學者形成三種研究方式[3]，若包

[3] 〈Schmithausen1990〉中，將近來西方與部份日本學者的研究熱潮分成三種研究方式。依該文的分類順序，第一派是 R. F.Gombrich 等英國為主的學者，第二派是 G. Schopen 等學者，第三派是 L. Schmithausen 等學者。

含華語系印順法師的研究，共有四種研究方式。懷著歸向釋尊教導的虔誠，敬撰本書，依循教法傳承，透過聖典，發展合理的研究方法，參與「重現釋尊教導」的「菩提之道」。

在當代，對「菩提之道」的弘揚與研究，已有成三大潮流。華語系佛教中，印順法師歸本於釋尊，詮釋人間佛陀的教導，深刻影響(台灣為主的)海外華語系佛教。巴利語系南傳佛教的發展中，純觀行者的修證方式受到高度發揚，廣宣法音，遠播國際。西方學者開啟新式的佛教學研究，佛法又向西方傳播，形成佛教在當代的一大發展。在其研究傳統中，重要的熱潮是研究聖典集成史；進一步，透過聖典，重現釋尊的教導，探究菩提之道。其研究熱潮又影響東方的學者與宗教家，推展復歸釋尊的運動，本書樂與其流。

本書在法義真理的主軸正是「菩提之道」，並述評當代三大潮流，綜合吸收南北傳佛教的當代之美，汲取西傳佛教的研究成果，條暢分流，會歸釋尊教導的源泉。在研究方法上，本書嘗試發展適切的研究方法，參與「重現釋尊教導」的研究課題。具體而言，首在嘗試發展「佛教聖典的解釋之學」。其次，基於聖典解釋之學，掘發歷史的佛法僧三寶，指向「重現釋尊教導」的研究課題[4]。

相關的述評還可參見〈Jong1991〉(頁 4-8)與〈Jong1993〉。《呂凱文 2002》也略作介紹(頁 15-18)。本書於下會進一步述評。

[4] 在引用與解釋聖典的模式上，對讀精審(印度語系的)巴利(梵)與漢譯原始聖典，參考指南是古代聖賢的註解、論著，少分介紹南傳上座部佛教

整體的指歸很簡單：以釋尊的教導為核心。本書就是以佛陀的教法為中心的研究。研究內容就是佛陀教導的菩提道。研究方法就是朝向人間佛陀的教導。最終的研究目的是參與復歸之道。所以，本書汲取法流之一滴，化知識為實踐，著眼於台灣為主之(海外)華語系佛教，溝通分流，接軌國際，承佛弟子的共傳，溯釋尊的教導，迎向時代，隨喜復歸之道。

＊ ＊ ＊ ＊

有緣試撰本書，要感謝諸多法施。在家時，曾受學於碩學鴻儒，聞法於居士、大德，啟迪學思，滋潤心田。出家，受具足戒於緬甸，側身釋迦子之列。熏修法義於諸長老座下，啟發對於三寶的童蒙。集福緣，受法施，親炙德教，才得以依遵循聖典與論註，學習佛陀的教導。

敬述本書的過程，還受益於默默守護正法的諸方法友。其中，要誌謝一段殊勝的法緣。本書現行的副標題是「兼論印順法師的詮釋」，焦點之一是《空之探究》的部分重要主題。去年，因個人不慎，一份粗疏的文稿外流。略修正後，亦曾傳致來台的法友評論。這些文稿的因緣，促成佛友直接請示《空之探究》的作者。其後，傳來四筆文證及其解讀方式。為了答謝佛弟子為法的熱誠，已於第二章第三節的註解與第五節的附錄中，記錄法緣，評析義理，以法相贈。撰述期間，還與法友研習巴利與漢譯聖典，促發思擇法義，其中以 Ayyā Dhammadīpā(法洲法師)為最

的教學成果，運用現代學者的研究成果。

多。集諸法緣，擴大文稿的架構，大幅增刪，形成現書。

寫作與出版本書，還要誌謝諸多施主的信施與淨人的護持。本書起稿於台灣中部的員林，掛單於丁春木居士的華廈。其處至善，其子與媳敏哲夫婦之護持，可謂至美。其間，還有一些居士的真誠護持，特別是大鍋夫婦、阿助夫婦、居士們的侯媽媽、美娟、政奇、昭雄、劉肇欽居士等。這些福緣至淨，持續助成個人安住於北部，還受一起研習聖典的法友之護持，才能順心習作。本書的編輯由陳麗珠與 Dhammanandī 發心負責，助印的善士芳名則在本書的最後。

＊＊＊＊

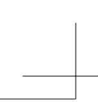
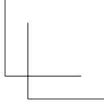
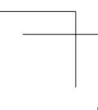
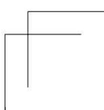
為了學習佛陀的教導，復歸純質的佛法，佛弟子用心研討法義，值得慶喜。獲益的結果，成就了文稿的大幅增刪。文稿得以出版，幸得善士的信施、淨人助成法緣。眾人助成書稿，而文責在己。不盡完善或缺誤，尚期法友智士思擇法義，顯發佛陀的教導，評正書稿。是書若有助正法宣流，利樂人間，功由佛友善士共享，德歸於佛陀。

簡要目次

詳細目次

第一章

總　論

namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

皈依　　　世尊　　　阿羅漢　正等正覺者

第一項 總綱

佛陀是圓滿正覺者，佛法是世間的明燈。釋尊轉動法輪，教化世間，乃佛弟子的導師。佛弟子隨轉法輪，傳承正法，潤澤世間，至今不息。釋尊依法制律，以身作則，陶鑄僧團，帶領弟子共同實踐正法律，植下法教久住的磐石。

學習佛陀的教導！這是佛弟子的共同理想。復歸釋尊的教導！佛弟子感懷釋尊，隨著因緣，自然各有真摯的實踐，值得至誠分享，相互鼓勵。佛弟子正可依循法與律，同心顯揚釋尊的教導，迎向時代。試撰本書，旨在以文會友，以法相邀，隨喜復歸之道。

釋尊在世，法教如日中天，世間光明。佛弟子沐浴在釋尊教導的「菩提之道」。這時，沒有「復歸佛陀教導」的實踐課題。早在佛世，（聖）佛弟子就以各種方式解釋佛陀的教導。這時，沒有「重現釋尊教導」的研究課題。佛陀將般涅槃之前，囑附阿難尊者：以如來親自教導的「法與律」為導師。佛陀一入滅，不復親自教導；弟子不再獲釋菩提之道。為了「導師」住世，解脫的聖者結集「法與律」，傳誦為聖典。這時，開始發展所謂的「佛教聖典解釋之學」。對於佛陀的教導，即使在第一次結集的會議中，就

小有不同的憶持與解釋。這時，開始所謂「重現釋尊教導」的研究課題。真正以聖典為依歸的佛弟子，為了「重現釋尊教導」，就解釋聖典，發展「佛教聖典解釋之學」，以期「復歸佛陀的教導」。

佛陀入滅之後，法教更明顯地分向傳佈與流變。親承釋尊教導的聖弟子，憶持佛陀的教說，傳承正法律，結集成聖典。聖典，傳載佛陀的法教，聖弟子的心血結晶。「聖典」是教導成就聖者的寶典，古今佛弟子的依歸。佛弟子與現代學者們據之，從事「重現釋尊教導」的研究課題。訴諸聖典本身，並不就是使人成「聖」，更不是教條式的聖典至上主義。而是透過聖典，以合理的解釋之學，重現釋尊的教導，進修菩提之道，成為解脫的聖者，圓滿釋尊教導的目的，質實地復歸佛陀的教導。

在當代，這個實踐課題已開展成三大潮流。宗教家弘揚釋尊的教導，學者們致力於重現釋尊教導的研究。華語系佛教[5]中，印順法師歸本於人間釋尊，引據聖典，詮釋佛陀的教導，深刻影響（台灣為主的海外）華語系佛教。巴利語系的南傳佛教[6]中，向來

---

[5] 現代宏觀與開明的宗教家與學者，將現今存續的佛教，分成三大傳統（例如《印順 1985b》頁 55、《聖嚴 1985》頁 432、《Gethin1998》頁 1、《中村元 1995》頁 251）。根據依持的經典語系、地理位置、距離釋尊的時代與實況，可以稱為巴利語系（或南傳或上座部或南方上座部）佛教、華語系（漢傳或東亞或東方）佛教、藏語系（或藏傳或北方）佛教。若加入佛法向西方的傳播，當今的佛教可分成四大教區。

[6] 南傳佛教主要流佈在錫蘭、緬甸、泰國、高棉、寮國，其歷史可參

的宗旨就是弘揚人間釋尊的教法。在當代的發展中，純觀行者的修證方式受到高度發揚，廣宣法音，成為國際性宗教。在西方的發展中，學者開啟新式的佛教學研究，而佛法又向西方傳播，乃是佛教在當代的最大發展之一。在其研究傳統中，重要的熱潮是研究聖典集成史；進一步，透過聖典，重現釋尊的教導，探究菩提之道。

歷史的釋尊自悟真理，成為人間佛陀。釋尊教導覺悟之道，佛弟子依之修證菩提。這是簡單事實，可實踐的真理。恆古已存，深契這個時代的人心與思潮。既超越神力權威，又提昇人的品質，以至於出世間的聖者，而不是世俗化。既契合理智的時代，又引導世人享受自由，造就心智成熟的現代公民。舒解科技效率帶來的宰制壓力，不是人際的疏離，而是人的放鬆與獨立。救資本主義帶來的商品化之偏，不是盲目的物欲，而是善用資生之具，向於知足安樂，醒悟起來，現證菩提。

依循聖典，如何「重現釋尊教導」？若包含華語系印順法師的研究，共有四種研究方式[7]。為了實現這個研究課題，真誠參與

見《淨海 1975》。

[7]〈Schmithausen1990〉中，將近來西方為主的研究熱潮分成三種研究方式。依該文的分類順序，第一派是 R. F.Gombrich 等英國為主的學者，第二派是 G. Schopen 等學者，第三派是 L. Schmithausen 等學者。相關的述評還可參見〈Jong1991〉（頁 4-8）與〈Jong1993〉。《呂凱文 2002》也略作介紹（頁 15-18）。本書於下會進一步述評。

就是培育波羅蜜，成為現證菩提的助緣。認知研究即是行動展現，行動即是參與世間，沒有外於世間的生命活動。這是世間的真實，個體生命的活現。懷著歸向釋尊教導的虔誠，依循教法傳承，透過聖典，發展合理的研究方法，隨喜「重現釋尊教導」的「菩提之道」。

在法義真理上，本書的主軸正是「菩提之道」，始於歸敬三寶，略及戒學，著重在定學與慧學，終於解脫者之分類。其中，並討論當代三大潮流，綜合吸收南北傳佛教的當代之美，汲取西傳佛教的研究成果，條暢分流，會歸釋尊教導的源泉。

在研究方法上，本書嘗試發展適切的研究方法，以精審的態度，參與「重現釋尊教導」的研究課題。具體而言，除了採用研究佛典的一般方法上。就佛教原始聖典的研究方法上，嘗試發展「佛教聖典的解釋之學」。發展的過程中，研習佛弟子解釋佛法的經驗與方法，吸收現代學者發展的佛教詮釋之學，以「重現釋尊教導」的課題為導向。嘗試釋律之學與釋經之學，開發菩提道糧的豐富題材，法與律平衡，共構佛教聖典的解釋之學，以利發掘初期佛弟子傳承的釋尊法教，歸向歷史的佛法僧三寶。最終，為了「重現釋尊的教導」，學習釋尊對（解脫）弟子的法教，基於聖典的解釋之學，吸收當代四種研究方式的優點，在引用與解釋聖典的模式上，對讀精審（印度語系的）巴利（、梵）與漢譯原始聖典[8]，研習不同語系傳載的聖典。參考指南是古代聖賢的註解、

[8] （a）原始聖典的現存文獻，除了這兩大語系的資料之外，約於十九

論著，不專揚一教區的宗教傳統。少分介紹南傳上座部佛教的教學成果，運用現代學者的研究成果。

試撰本書，總的指歸很簡單：以人間佛陀的教導為最後核心。本書就是以佛陀的教法為中心的研究。最終的研究目的是重現釋

世紀以來，也發掘出一些印度語言的典籍。筆者現在只接觸到少數的文獻，例如從《平川彰 1994-5》間接看到梵文本的大眾部系統《比丘戒》。藏文資料較不被學者重視（律典可參見《Prebish1994》頁 84f、經典可參見《四部錄》頁 355-358），本書只參照別人的研究成果。

（b）對於原始聖典的研究，律藏方面，學者早已對照研究巴梵（與漢藏譯本），例如《Pachow1955》與《平川彰 1960》。在經藏方面，一般的研究者舊來認為，巴利聖典屬於印度系統且較完整精實，所以大都著重在巴利聖典。近年來，著重巴利聖典的重要學者倡導：大規模對讀巴漢經典（〈Jong1993〉頁 24、〈Gombrich1996〉頁 10）。〈Schmithausen1990〉區分的三種研究方式都有如此的主張，L.Schmithausen 本人所屬的研究傳統一直有使用漢譯佛典，上引另二文的作者是餘兩種研究方式的代表。對讀巴漢經典，這似乎已成為國際間的共識。日本學者，早已專擅於此。華語系印順法師的研究中，對讀《阿含經》與日譯南傳大藏經，開啟新方向。楊郁文教授進而從對讀「巴利／聖典」中，解答許多漢譯《阿含經》的「疑問、猶豫難決之處」(《楊郁文 2000》頁 165)。《Mun-keat2000》也是接繼印順法師的研究（頁 11），比較研究印順法師所謂的「相應修多羅」(頁 XIII)。該書的「比較的方法」受到肯定（〈Bucknell2000〉頁 XI)。在澳洲執教的 Rod Bucknell 也重視巴漢對讀（參見〈Stuart-Fox1989〉頁 107 的註 40)。

（c）當代對原始聖典的研究傳統中，研究律教與經教似乎變成不同的分流。即使四種「重現釋尊教導」的研究方式中，也著重在經教的定慧之學，西洋的傳統更明顯。本書則試著結合釋律與釋經，共構聖典的解釋之學，以期更全面「重現釋尊教導」的「菩提之道」。

尊教導的菩提之道。研究內容就是佛陀教導的菩提道。研究方法就是朝向人間佛陀的教導。所以說，本書旨在發展適切的研究方法重現釋尊教導的菩提之道，以利建立教學與研究傳統，朝向於復歸釋尊的教導。

復歸佛陀的教導！這對親承釋尊教導的解脫者，並不特別。佛滅之後的前幾代弟子中，逐次發展。正法不滅，就會有人參與實踐。合宜的踐行，有助維續正法住世，利益世間。汲取法流之一滴，敬撰本書，化知識為實踐，立足於台灣為主之（海外）華語系佛教，溝通分流，接軌國際，承佛弟子的共傳，溯釋尊的教導，迎向時代，隨喜復歸之道。

第二項　研究內容

本項中，敬敘本書研究內容的使用題材、法義主軸與涉及的三大潮流。

第一目　引論

釋尊教導菩提之道，法教淵源流長，廣佈世間。為了參與「重現釋尊教導」的研究，法義主軸是菩提之道，始於歸敬三寶，略及戒學，著重止觀之學，終於果證的解脫者之分類。

本章的總綱是現代式的歸敬三寶。本章附錄的「中道的戒法」只是「釋律之一滴」，略述菩提正道的根基。題材是《比丘戒・捨

墮第 10 條》，內容是八正道的正語、正業與正命，過程中兼評東西方學者的譯述。第二章中，以慧解脫為線索，著重在止觀之學。第三章中，依循菩提道，討論到果證的次第。第二與三章分別以《須深經》與《井水喻經》[9]的相關經論為線索。

止觀之學為修證佛法的核心。本書討論的議題有當代的三大潮流，它們都高度引釋《須深經》與《井水喻經》。華語系佛教圈中，有印順法師建立的「人間佛教」；南傳佛教中，有純觀行者的修行方式；還有西方為主的研究傳統。透過研究聖典，呈現法義，貫穿議題。交流佛教的不同教區，融會學術研究傳統與宗教實踐理想，引導華語系佛教與國際接軌，隨喜於「重現釋尊教導」的「菩提之道」。

本書的副標題是「兼論印順法師的詮釋」。因為，本書討論的議題涉及印順法師對經典的詮釋。而其所依的經據與詮釋的法義，又是本書的題材與主軸。在「重現釋尊教導」的四種研究中，也包含他的方式。更重要的，其所建立的思想體系，深刻影響（台灣為主的）海外華語系佛教區，引領新局，朝向人間的佛陀。所以，副標題是「兼論印順法師的詮釋」。

[9] 詳見本書第二與三章對這兩經的研究。

第二目　菩提之道與三大潮流的詮釋[10]

1　印順法師的詮釋

在當代，為了學習與研究釋尊的教導，已有廣大的宗教實踐傳承與潮流。華語系佛教中，印順法師被譽為佛學泰斗，難得的一代大德。他創建的「人間佛教」思想體系[11]，可稱之為「華語系佛教的新典範」（本書常以此代稱，或簡稱「新典範」），這是對照於其所承受及批判的華語系佛教舊典範[12]。新典範對華語系佛教有

[10] 於下討論中，引論當代對止觀之學詮釋的三大潮流，未及戒學的部份。對於釋尊教導的菩提之道，當代西方的研究傳統中，主要是研究經藏的系統，著重在止觀之學。《Gethin1992》乃該領域最有質量的佳著，可為代表。至於華語系印順法師的研究中，兼及戒學與律藏的集成史。但是，仍以釋經為主，重於止觀之學。如何綜合釋經與釋律，法與律平衡，更完整地研究菩提之道，仍有開拓的空間。

[11] 〈宣方 2003〉指出：〈江燦騰 1988〉將「印順思想的總體品格界定為『人間佛教』。這一觀點隨即為楊惠南等其他學者所接受，印順法師也於一九八九年編撰出版《契理契機之人間佛教》一書，等於認可江氏及學界之命名」（〈宣方 2003〉頁 8）。〈江燦騰 1988〉發表之後，很難得地，印順法師在同年發表〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉（原發表於《當代雜誌》第 30 期，今收於《印華 5》頁 99-105，又附錄於《江燦騰 1998》頁 651-655）。但是，〈江燦騰 1988〉的結論用了「印順法師的『人生佛教』」（頁 182）。同文收於《江燦騰 1998》，則用作「人間佛教」（頁 644）。

[12] （a）新典範除了抉擇印度佛教思想史，同時也批判舊有的華語系佛教。在華語系教區，其歸本於釋尊的「人間佛教」，明顯突出其「新」。所以，本書簡要稱為「華語系佛教的新典範」。

很大的影響，特別是對台灣為主的海外華人佛教[13]。既帶動海外華語系佛教緬懷人間釋尊，又對學術界[14]與現實社會[15]多所貢獻。

（b）《楊惠南 1991》認為：「人間佛教」是印順法師「最極力提倡的新佛教」（頁 221）。〈江燦騰 1988〉與《楊惠南 1991》的〈自序〉中，動人地說明「華語系佛教的新典範」的重要歷史背景。

[13] （a）雖然中國學者郭朋專著從事「印順佛學思想研究」（《郭朋 1992》），「華語系佛教的新典範」在中國地區的影響仍很有限　（可參見〈鄭志明 2002〉頁 143-144、〈藍吉富 2002b〉頁 152-153）。

（b）新典範對中國地區之外的海外華語系佛教有明顯的影響。至少，對於台灣為主的海外華語系佛教而言。〈宣方 2003〉中，延用〈藍吉富 2002a〉使用的「印順時代」與「後印順時代」（頁 8-10），可見印順法師思想對海外華人的影響。〈宣方 2003〉中，將弘傳於台灣為主的海外華人中的「人間佛教」區分成「兩途」（頁 9），將「後印順時代」作更寬廣的描述，有助理解審思「人間佛教」的願景。

（c）本書作為華語作品，雖無意加入其中，仍自然交會在其因緣。本書的題旨是實踐導向的，也是一種隨喜分享。但落實為更深廣的反省與應用，則需更全面地「重現釋尊的教導」，還待熱心佛陀教法的各方善士參與。

[14] 例如〈藍吉富 2002a〉，以「印順時代」及「後印順時代」來判分戰後的台灣佛教（學術）思想史（頁 1）。〈宣方 2003〉延用之　（頁 8-10），作更寬廣的說明。又如〈惠敏 2002〉，同時並引日本的平川彰博士與印順法師對印度佛教史的研究，來支持自己的看法（頁 12-13）。〈陳美華 2002〉中，另作（宗教）史學的「嘗試」，說明印順法師的地位（特別是頁 447-452）。

[15] 〈楊惠南 2000a＆b〉的論文提要中，都認為：「印順法師所提倡的『人間佛教』，在台灣佛教界逐漸形成主流思想」。〈王順民 1995〉以「人間佛教」線索，考察「當代台灣佛教之變遷」，認為：就佛教內部的「世界圖象」而言，「人間佛教」已取得某種程度的共識（頁 334）。〈宣方 2003〉將王順民博士的研究歸於較寬泛的意義（頁 9），所指的人間佛教思想不只

新典範有其實踐理想，致力將實踐理想植根在原始聖典。在佛世的教學傳承中，探求實踐理想的「淵源」，尋找法流「血脈」[16]，並且明其開展。新典範的發展過程中，不斷地找尋與闡釋實踐理想的「血脈」「淵源」。自從 1985 年的《空之探究》以來[17]，探究到重要且直接的經典根據：《雜阿含經》（與巴利《相應部》）的《須深經》與《井水喻經》。

為了檢視證華語系佛教新典範對經據的解釋，在本書的第二與三章中，先研究這兩部經及諸多相關的經典，綜合審思法義。其中再開專節，逐層精審新典範對經據的詮釋。第四章中，綜合析評新典範對經據的解釋架構。評析的要點集中在[18]：《空之探探》從該二經據詮釋出三類聖者，作為支持其理想人物的聖典根據與

限於印順法師的思想。〈王順民 1998〉進一步認為：「人間佛教已經被內化成為教界人士和社會大眾熟悉的價值觀」（頁 228），並試著以「佛教社區化」作為「人間佛教轉化的機制」（頁 227），以落實人間佛教的「社會性實踐」（頁 249）。〈林朝成 2002〉立基台灣、前瞻未來，「省思人間佛教的環境倫理學」，「嘗試建構具有人間佛教特色的環境倫理學」（頁 1）。

[16] 「血脈」「淵源」語出《初期大乘之起源與開展》（《印順 1981a》頁 365 與 637）。該書發現的「血脈」「淵源」不同於《空之探究》對《須深經》的新詮與《井水喻經》的初詮。

[17] 《印順 1985a》頁 150-153。

[18] 本書評論的焦點並未廣及其整體思想，亦未廣及其整體「人間佛教」（的典據）。焦點乃「支持其理想人物的聖典根據與思想架構」，亦未直接評論及其理想人物本身。至於，其人間佛教的淵源與典據等，另有諸多研究（佳作例如有《楊惠南 1991》，特別是頁 75-125＆193-220）。

思想架構。依其詮釋，三類聖者是（不得初禪的）慧解脫阿羅漢、證滅盡定的俱解脫阿羅漢、「正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的」；其理想人物是他所詮釋的無生法忍菩薩[19]。在《印度佛教思想史》（本書簡稱為《印順 1988》）中，印順法師為了證成理想人物的「可能」時，直接引用《空之探究》對《井水喻經》的解釋[20]。可見，這正是其根本思想的核心基礎。

這組法義之中，《空之探究》詳舉理由證明：「在解脫道中，*四禪*是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的」[21]。但是，《契理契機之人間佛教》（本書簡稱為《印順 1989》）發展為：（聖典中或原始佛教或佛世中的）「佛弟子*多數是不得根本定*的，沒有神通，*但以『法住智』*而究竟解脫」[22]。這種慧解脫阿羅漢很特別，甚至「沒有涅槃的自證」[23]。其中是否正確解釋聖典？對聖典的詮釋是否相容或自相矛盾？這些主張很特別，又影響修證菩提至鉅，乃佛陀教導的核心。已曾引發疑點與批評[24]。

---

[19] 《印順 1985a》頁 151-153。或詳見本書第二章第五節的引述。

[20] 頁 94-5。

[21] 《印順 1985a》頁 13-14。

[22] 頁 35-6。

[23] 《印順 1985a》頁 151。

[24] 這些主張曾引發其學眾的疑點（例如〈印順 2002〉頁 108、134、147），也曾被評論。定學部份的相關議題曾引起論辯，例如《温金柯 1994》（頁 15）與《如石 2002》（頁 174-177）的批評，《世紀 2002》（頁 119）回應後一書，相關的論辯還可參見〈藍吉富 2002a〉（頁 4-5）。慧學的部份也有作品間接或直接評論，例如《莊春江 1992＆2003》（頁 172＆631）與〈何孟

本書研究釋尊在聖典中的教導，析論華語系新典範對聖典的詮釋，期使釋尊的教導落實於（台灣為主的）華語系佛教。

2　華語系佛教的新典範與南傳的純觀行者

華語系佛教的新典範歸本於人間佛陀，在原始聖典中探尋實踐理想的「血脈」「淵源」，使其明顯有別於舊典範，已成為華語系佛教的新面向。實踐與弘揚釋尊的教導，這一直是巴利語系南傳佛教的宗旨。如此今古相合的契機，資養南傳與北傳（華語系）佛教共同朝向人間佛陀的教導。

巴利語系的南傳佛教在當代的發展中，純觀行者的實踐方式獲得高度的發揚[25]，特別是馬哈西禪師（Mahasi Sayadaw）帶領的教學傳承[26]。在禪修原理上，巴利語系的純觀行者與華語系新典範倡導的方式有些類似[27]，《須深經》都是重要經證。這是引據釋尊

鈴 2002〉（頁 225-230）。

[25] 可參見《Wiston1980》第七章，〈Cousins1996〉pp.36-37，《觀淨 2001》頁 219，〈温宗堃 2003b〉。日本的 NHK 亦有報導，並引起中村元博士介紹（〈中村元 1996〉）。本書第二章第四節中，將説明其基本原理、並研究其相關議題。

[26] 居士方面，烏巴慶（U Ba Khin）和葛因卡（S.N.Goenka）的傳承也有很大的發展，在亞洲與歐美建立非常多禪修中心（可參見 CSCD 的介紹）。這個傳承有很多可貴的弘法活動。但是，筆者尚未見其（對外）説明禪修方法與原理的專書。所以，本書未述及其禪修方法與原理。

[27] 兩者的詳細內容參見本書第二章。簡要地説，定學方面，華語系的新典範傾向於鼓勵不得初禪的慧解脱，純觀行者也是不得初禪的修行方

在聖典的教導，南北傳佛教在當代的遇合，值得我們綜合研究。

純觀行者修證解脫的方式，對華語系佛弟子雖較陌生，也漸次有人受用[28]。依馬哈西禪師的指導方式[29]，簡單地說，其修證次第中，首先是正信三寶，淨戒為基。禪修時，以慧學的觀禪為先，「從一開始就觀察五取蘊」；定學上，未以止禪來成就世間的「近行定或安止定」。靠著「純」修觀，產生足以有效觀察的「剎那定」[30]，持續禪修，到達解脫。

向來，其弘揚者的目的是傳佈釋尊的教導，化釋尊的甚深教導為簡易可修證的禪法。這個實踐方式來自古老的教法，現代的弘揚在本土教區被高度信受為釋尊的教導[31]，並且帶動良好的禪修風氣。法音廣宣，已成為國際性的宗教潮流[32]。開甘露門，引世人

式。在慧學上，兩者都是以真實五蘊的自相與共相為修觀的所緣，而朝向斷惑離苦；不是觀察佛相等任何的假想觀。

[28] 可參見《明法 2002》及〈温宗堃 2004〉的報導。近來，緬甸帕奧禪師弘傳止行者為主的修證方式（先修得近行定或安止定再修慧觀），也明顯影響華人，從其多本中英文著作可以見證。

[29]《Mahasi1985》對純觀行者的定義是：「凡未令生起近行定或安止定，從一開始就觀察五取蘊，這稱純觀行者」（頁 50＆2）。

[30] 《Mahasi1985》頁 52＆5-6。

[31] 也曾引起小規模的辯論，原始資料參見〈Satipatthana〉，還可參見〈温宗堃 2003b〉的評介（頁 19-21）。

[32] 華語系佛教的新典範在華人之外的影響還不明顯。但是，近年來隨著華人研究者多方面引述新典範的研究成果，華語系教區之外的學界也開始注意新典範，似乎也有增強的趨勢。《Mun-keat2000》就是基於新典範對

淺嚐解脫的甘美，還促進國際學界的研究發展。

長期以來，純觀行者的修證方式會被接受為人間佛陀的教導，其中的原因可能有多重。首先，巴利聖典在現存的聖典中，乃保留釋尊教導的最完整三藏。其次，巴利佛典的註解傳統中，都以佛陀在聖典的教導為依歸。第三，教區的傳統以人間佛陀為導師。第四，西方學者開啟的研究傳統中，就是透過巴利聖典認識人間佛陀。最後，現今的南傳教區也被公認為最接近原始佛教的實踐方式。

但是，近來學界研究釋尊的教導，雖仍著重巴利聖典，已有新的趨勢。研究途徑是對讀比較巴（梵）漢（藏）佛典，不再獨尊巴利聖典。透過現存的聖典重現釋尊的教導，不將聖典的內容法義直接等同於佛陀親自的教導。同時，學者也開始反省純觀行者在原始（巴利）典籍的根據[33]，《須深經》與《井水喻經》[34]就是他們的研究重點。所以，本書除了研究這兩部經。並在第二章第四節中，向華語系佛友介紹純觀行者的修證原理。另方面，綜合巴漢聖典、南北傳佛弟子的註解與論著，探究其典據與價值。

本書綜合研究華語系佛教新典範與南傳純觀行者對釋尊教法的闡揚，旨在溝通南北傳佛教，呈現當代宗教家復歸佛陀教導的

聖典集成史的研究。

[33] 例如〈Cousins1984＆1996〉，華文著作有〈温宗堃 2003b＆2004〉。

[34] 《Gombrich1996》是在慧解脫的主題下研究這兩經（頁 123-129），也意識到純觀行者的課題（頁 96＆125）。

寶貴經驗。精審研究聖典，同時檢驗其對經典的詮釋，則是歸向佛陀的教導。

3　南北傳佛教與西方的研究傳統

當代學者對純觀行者的研究中，重點之一是反省現代實踐潮流的經據與發展，另一重點是延伸西方的研究傳統[35]。如此一來，純觀行者的教理、典據與實踐現況就緊密結合西方的主流研究。

早在〈Poussin1936-7〉[36]中，將佛教的解脫道分成兩種「對抗的理論（opposed theories）」。一種是慧學之路，一種是定學之路；慧學的修觀與定學的修止被視為競爭的緊張關係。長久以來，這種方向是西方（及部份日本[37]）學者的主流研究意識。但是，虔信的佛弟子或許會很驚訝如此的見解。如果華語系佛教的新典範也成為國際性的宗教，西方學者可能會有更綜合性的研究。我們將其整合研究，既可連結兩大佛教傳統，又將華語系佛教與國際接軌[38]，試著導引分流同飲釋尊教導的源泉。

---

[35] 《Cousins1973＆1984＆1996》最為明顯。

[36] 本書述及此文時，主要是參考《Gombrich1996》（特別是頁 96-97＆133-134）。據《Lamotte1988》的引述（頁 61 的註 144）與《Gethin1998》的述評（頁 198-201），〈Poussin1936-7〉可能是該研究主題的開創代表作。下一段還會再述其開啟的研究發展。

[37] 〈何孟鈴 2002〉回顧另一些日本學者的不同研究意識（頁 211-215）。

[38] 誠如〈藍吉富 2002a〉的識見（頁 7-8），這些方向是深化或反省「印順學」的重要面向。依該文，「印順學」的「後繼者」如何「接著講」，前

就西洋學者對〈Poussin1936-7〉的回應與反省來說，〈Cousins 1973〉作了側面的回應[39]；《Gethin1992》詳細地說明如何修證菩提分，算是更全面的反省[40]。但是，修證解脫的過程中，定學必須有多少基礎？依靠不同的定力如何修觀？止觀結合以達解脫的各種型態是什麼呢？《Gethin1992》很有力地說明：結合三十七菩提分以證菩提。但是，如何顯正救偏，徹底回歸佛陀教導的解脫中道呢？如果具體分析解脫所依的最基本定力，而且在修行道次第中顯明止觀的關係，及止觀相資的各種組合與原理，綜合這些主題或可以更徹底地顯正救偏。

〈Poussin1936-7〉中，不僅以《井水喻經》的人物為題目，可能也因為引用《成實論》而涉及《須深經》。所以，本書研究這兩部經（及相關經典）與南北傳佛弟子的解釋。上述的二大宗教潮流與學者的研究傳統，共同的課題是「慧解脫及其定力」。所以，本書的回應之道是具體分析「慧解脫所依的定力」之不同程度，試著澄清定學方面的疑誤。進一步，說明依不同的定力如何修觀及止觀相資的次第，解釋「慧解脫的不同修行過程」，徹底說明止

三點的第一點就提到「與國際學術接軌」，第二點是「與時代接軌」，第三點是「對印老思想作『創造性的繼承』」（頁 7-8）。這些都是有待拓深加廣的，值得樂觀其成。〈陳美華 2002〉從「人間佛教的傳承」之源流，進行省察與前瞻（特別是頁 447-52）。〈林＆郭 2003〉批判地吸取「史耐德佛教環境哲學」的優點，整合人間佛教在實踐環境倫理方面的理論基礎。

[39] 頁 116。

[40] 〈自拙 2003〉中，從「上座部佛教的觀點」回應此一課題。

觀的次第與原理。第二、三章中，正面研究該二經，指明兩大宗教實踐潮流的真正價值，澄清可能造成的疑誤[41]，於相關的註解中，述評學者的不同主張[42]。

第三項　重現釋尊教導的研究課題

在當代，為了「重現釋尊教導」的研究課題，西方為主的研究傳統中，直至 1980 年代末[43]，西方（與部份日本）學者形成三種研究方式[44]。依〈Schmithausen1990〉的分類順序，第一派是 R.F.

---

41 新典範所詮釋的慧解脱（及不修禪定之類的不嚴謹文詞或通俗性文章），若未細心地理解，也可能會落入：與定學緊張的慧學之路。這種細心的理解，也宜用在南傳的純觀行者。如果佛弟子未加細心理解這兩大實踐潮流，而又接受〈Poussin1936-7〉的研究方向，可能就會誤解佛法的修證原理。值得綜合研究，作必要的釐清。

42 某位台地巴利語學者看過本書第二至四章的一份初稿後，對筆者提出有價值的建議：作更綜合的研究與述評。順其建議的發展，本書進一步修訂該文稿。

43 這是〈Schimithausen1981〉激起研究熱潮後，形成的明確區分。該文不僅精緻化〈Puossin1936-7〉開啟的主題，也深刻化其師 E. Frauwallner 的研究方法（此人乃維也納學派的開創者，見《吳汝鈞 1983》頁 133），高度結合文獻與義理。所以，承先啟後，刺激研究熱潮。

44 〈Schmithausen1990〉，相關的述評還可參見〈Jong1991〉（頁 4-8）與〈Jong1993〉，《呂凱文 2002》也略作介紹（頁 15-18）。

Gombrich 等英國為主的學者，第二派是 G. Schopen 等學者，第三派是 L. Schmithausen 等學者。若包含華語系印順法師的研究，共有四種研究方式。

這個研究課題與熱潮中，法義的主要內容是菩提道的定慧之學，聖典的題材著眼於經藏。所以，其研究方式直接關涉到經典集成史（與宗旨）與引釋經典的模式。為了吸收其優點，本項概略述評。以下，次第略述其研究方式的形成簡史、研究方式所涉及的經典集成史（與宗旨）與引釋經典的模式，最後綜合結評。

很明顯地，菩提之道的戒學與律藏並未被其包含。本書嘗試結合釋律與釋經，法與律平衡地研究菩提之道，更適切地嘗試「重現釋尊教導」的研究課題。於下一項中，說明將發展的研究方法。

第一目　研究方式的形成

〈Poussin1936-7〉一文開啟西方學界認真研究佛教的解脫道，至今仍為相關研究的重要參考資料[45]。其答案雖然可議，但確實引導學者關注佛法的核心。至今，研究佛陀教導的學者，仍將菩提道視為核心。若追溯其研究傳統，乃承自西元十八世紀間，西方學者開啟的佛學研究。西方近代史的重要主軸是去除神化，順此輪軸而進的學者，直至十九世紀下半葉，才漸次認識與確信釋尊這個人的歷史性。相對地，學者們也研究人間釋尊的實際教

[45] 例如《Gombrich1996》第四章，《Gethin1998》（頁 200）。

說[46]。十九世紀末，日本學者開始學習西式的研究方法，也在東亞開始研究人間釋尊及其教導。後來，影響到華語系佛教界的印順法師。

如何「重現釋尊的教導」？1980 年代末，西方（與部份日本）學者形成三種研究方式。區分的關鍵有二，對原始經典集成史的不同看法與引釋經典的不同模式。結合這些課題，就涉及更深廣的研究傳統。

聖典集成史至 1960 年代的研究成果，已部份被華語系佛教的印順法師所吸收[47]，介紹到華語系佛教圈。印順法師修學佛法的因緣，除了受到太虛法師的啟發，早年在閱藏中深受人間佛陀的感動，並從日本學者的研究中獲得另一種時代訊息。在 1940 年之間，開始創建人間佛教的新典範。1964 年掩關精研教法以後，又參考

[46] 與某位法友研討本書初稿時，引發一些值得紀錄的省察。

（a）比較宗教的研究意識中，歷史的耶穌與歷史的佛陀、基督教的《（新約）聖經》與佛教的原始聖典、基督教聖經中的福音與佛教原始聖典中的釋尊教導，乃比較宗教學的重要主題。在西方學者看來，佛教研究某種程度還被視為「未成熟的妹妹（younger sister）」（《Gethin1992》頁 7）。

（b）上述的研究課題乃宗教學的關鍵主題，在佛教方面當然會有特殊的重點。但是，試想，一個基督徒若以某個神父的思想為依歸，這會是什麼情況？試想，宗教學的專業研究中，可能等量等質同地位地比較基督教的聖經與佛教原始聖典之外的某本著作嗎？如果恰當定位這些主題，很有助於確立整體（印度）佛教學的研究方向、與國際佛教學界密合接軌，建立更穩固合理的教學與研究傳統。

[47] 《印順 1970a》頁 2-7。

（日本）學者對原始三藏教典的研究成果與日譯的南傳巴利三藏，對原始佛典集成史展開更龐大的研究。

如何「重現釋尊的教導」？若結合印順法師的研究與國際的三種方式，共有四種研究方式。例如，印順法師對經典成立史的研究，主張說：漢譯的《雜阿含經》與巴利本的《相應部》「代表了世尊在世時期的佛法實態。…是教法的根源」[48]。因此，勤加研習，編成《雜阿含經論會編》，以利學習者「探究佛教的原始法義」。他就曾以《雜阿含經》與日譯《相應部》為根本依據，從事研究「釋尊的原始教說」[49]。但是，比較西方學者形成的研究方式，其引釋聖典的模式並未客觀提出來[50]。即使印順法師未有專書致力於重現「釋尊的原始教說」[51]，如果綜合他的相關研究，並參考西方

---

[48] 《雜會上》〈序〉頁 1。下一目中，會考察他的這項主張。

[49] 《印順 1985a》頁 1 用「釋尊的原始教說」來開展主題。

[50] 印順法師對佛法的研究方法，乃運用他理想中的「以佛法研究佛法」（《印順 16》頁 1-14，《印順 1985a》頁 46）。提出這理想是感於「佛教的近代作品」之研究（《印順 16》頁 1）。但是，他對原始聖典的研究方式，其並未進一步落實於結合聖典成立史（與聖典的宗趣），提出引釋經典的模式。因此說，其引釋模式可能只是隱默地預設一種態度。如果敬慎沈思「重現釋尊教導」的研究課題，密切結合經典成立史（與宗趣）與解釋聖典的模式，應可更深廣地促進這項研究課題，引領佛弟子復歸釋尊的教導。〈Schmithausen1990〉所概括的三種研究方式及熱潮，正是仔細沈思之後的成果。

[51] 《印順 1985a》的第一章與《印華 2》的上編從事於此。《印順 8》乃「概論」佛法，與其研究性的專書有所不同。

學者的研究方式，也可反省出其引釋經典的模式。所以，共有四種研究方式致力於「重現釋尊教導」的課題。

重現釋尊的教導，這是佛弟子與世界學者的研究重點，生命的高貴實踐。為了融合學術研究傳統與宗教實踐潮流，為了使華語系佛教的回歸之旅接合國際潮流，本書將試著述評上述的四種研究方式。以下先概要述評經典成立史（與宗趣）；接著述評引釋經典的模式。

第二目　經典的集成史與宗趣

重現釋尊教導的研究方式中，密切關涉到原始經典集成史。這在西方與日本有長久的形究歷史[52]。華語著作中，印順法師的《原始佛教聖典之集成》[53]與《雜阿含經論會編》是目前最大的貢獻。其書鋪路引領華語系佛友親近原始聖典，詠懷釋尊的教導[54]。這兩

[52] 可參見《中村元 1980》頁 22f.

[53] 《印順 1971a》。此書同時包含經藏與律藏的集成史，某種程度糾正重經或重律的偏向。事實上，重現釋尊教導之研究不能只著重在經藏。綜合經藏與律藏，法與律平衡，合理地釋經與釋律，共同構成佛教聖典的解釋之學，才能更完善地重現釋尊的教導。以下的述評著眼於經典集成史。

[54] 對於引導華人親聞（漢譯阿含）聖典，貢獻者很多。楊郁文教授進而對讀「巴利／聖典」，解答許多漢譯《阿含經》的「疑問、猶豫難決之處」（《楊郁文 2000》頁 165）。近來似乎漸多華語系佛友有興趣分享其法喜。其貢獻例如《楊郁文 1993＆2000》，《佛光阿含藏》有其對四部《阿含經》的題解，該藏的編輯與註解可能也受益於他。將成編的《阿含辭典》看似

部書雖是文獻為主的研究，也開啟後繼者對法義的整理與研究[55]。上二書除了研究聖典集成史，並指出漢譯四部《阿含經》及對應的巴利經藏的宗趣[56]。

在華語系佛教圈內，新典範對經典集成史的看法幾乎已被當成最後的「典範」，常被視為不成文的預設。事實上，如果參照〈水野弘元 1988〉的介紹與簡評，並與上述三種研究方式比較，值得被討論與反省的空間就很明顯。以下，引介〈水野弘元 1988〉與其它的研究，述評新典範的研究成果，簡明經典集成史與四阿含宗趣的課題。

就經典集成的歷史事實而言，印順法師的基本主張是：「依『相應教』而別編為『長』，『中』，『增一』。『相應教』有三分，『修多羅』，『祇夜』與『記說』——『弟子所說』，『如來所說』；三分是以『修多羅相應』為根原的。這是*說一切有系*的古說，依此去觀察四部阿含，覺得非常的妥當。這不但是為了結集史的闡明，而更重要的是，確認修多羅為佛法的*勝義*所在」[57]。

這段基本主張涉及兩大層面。首先，「結集史」是經典的歷史面，建構歷史順序。其次是「更重要」的，「佛法的勝義」是聖典

辭典性的貢獻，更包含「修行」方法等法義（〈楊郁文 2003〉頁 92）。

[55] 例如《楊郁文 1993＆2000》，《Mun-keat2000》（此書對讀研究整個修多羅相應）。《天襄 1998》、《呂凱文 2002》也可以視為後繼的研究。

[56] 《印順 1971a》頁 488＆867、〈雜整〉頁 31-39。

[57] 〈雜整〉頁 39。

蘊涵的真理面（與其對四部阿含的宗趣之說相關），建構理論順序。這兩大層面是否恰當？正是〈水野弘元 1988〉評論的焦點，於下順其評論述評之。

在〈水野弘元 1988〉中，讚美說：印順法師整編《雜阿含經》的「組織面」與「復原面」都極合理；詳實與整合性都遠超過日本學者[58]。該文也批評上述的基本主張[59]，焦點針對《雜阿含經》

[58] （a）〈水野 1988〉頁 45（《水野弘元 1》頁 508）。

（b）另外，〈Bucknell2000〉大致介紹了印順法師的上述主張（頁Ｘ）。該文對其肯定：發現《瑜論》對《雜》與《相》的結構性說明（頁Ｘ）。但是，並未評價印順法師對整個經藏集成的歷史陳述。《Mun-keat2000》對內容法義的比較，乃基於印順法師的經典集成史。但是，涉及內容法義時，只將有效性放在說一切有部與分別說部分裂之前（頁 12）。〈Bucknell2000〉對《Mun-keat2000》的肯定：以「比較方法」對讀研究巴漢經典（頁 XI）。所以，這對師生都未正面明確肯定印順法師對《阿含經》成立史的主張。

（c）《Mun-keat2000》只將法義的有效性放在該二部派未分裂之前，善巧避過經典集成史的問題。《呂凱文 2002》在文獻史的問題上，也是預設印順法師對經典成立史的研究（頁 13）。但是，該書採取特別的「研究策略」:《瑜論》的「編輯者之詮釋性」（頁 13）。這就同於《Mun-keat2000》，善巧避過經典成立史的問題。實質上，該二書嚴守研究分際，都未明確判斷印順法師對《阿含經》成立史的主張。

[59] （a）依《瑜論》來整編《雜》，這是〈水野弘元 1988〉與〈Bucknell2000〉讚美的。即使對於這點最基本的讚美，〈蔡耀明 2001〉有讚同也有批評，讚同的是：「拿《瑜伽師地論．攝事分》來和現存的《雜阿含經》比較誦別次第，在學術上不失為一條可嘗試之路」（頁 56）。批評的是：「但是，就目前可掌握的史料以及所憑賴的方法學的水準等條件來衡量，拿《瑜伽師地論．攝事分》來改編現存的《雜阿含經》並做為定本來印售，不僅學術

與《相應部》的歷史關係。〈水野弘元 1988〉認為[60]：印順法師的〈雜整〉是依據西元四世紀的《瑜論》，才認定《雜阿含經》的成立順序由「契經」到「祇夜」「記說」。但是，有部的《雜阿含經》遠遠新於巴利藏的《相應部》，而且《瑜論》又是四世紀的作品。以此新成立的經論來推論經典的原始集成，並沒有合理的根據[61]。

基於上述的評論，可知道〈水野弘元 1988〉針對「修多羅與

條件極不成熟，且易造成難以挽回的誤導」(續上)。

(b) 將《瑜論》對《雜》的詮釋架構應用在《相》，這是〈水野弘元 1988〉批評的。《蔡耀明 2001》也有類似的批評：「吾人完全沒有理由一廂情願認定《瑜伽師地論．攝事分》所記載的誦別次第和其它的見證比起來可具有任何優越的地位」(頁 56)。引文中所謂的「見證」應是指其文脈中的《相應尼柯耶》。如果〈水野弘元 1988〉的批評是正確的，接著的研究就必須適度調整。

[60] 〈水野弘元 1988〉頁 13、31、34、37。〈水野弘元 1988〉頁 31 旨在主張：《雜阿含經》屬後起的根本說一切有部，《別譯雜阿含經》則是較古，巴利更古。《水野弘元 1》正確地譯作：「根據成立之早晚而言，《別譯雜阿含經》在巴利《相應部》與漢譯《雜阿含經》的中間，比《雜阿含經》更早」(頁 483-4)。但是，關世謙的中譯本有段顯著的誤譯：「從《別譯雜阿含經》成立的古老面來看，巴利本《相應部》與漢譯《雜阿含經》之間，則以《雜阿含經》較為古老」(頁 69)。

[61] 至於，《印順 1971a》與〈雜整〉據《瑜論》而推述《雜》的四部份是：修多羅、祇夜、弟子記說、如來記說。〈水野弘元 1988〉有可能是肯定其推述在有部內的價值，但應該不是支持：其推述有著經典集成的歷史真實性。

四阿含」的關係會蘊涵的評論。該文認為[62]：〈雜整〉隨順說一切有部重視第一義的「契經」，將「契經」放在《雜阿含經》的最前，又將傳佈「契經」的《雜阿含經》放在四阿含的最前。所以，四阿含的順序是雜、中、長、增一。但是，巴利經藏的順序是長、中、雜（相應）、增一（增支）。因此可知，〈水野弘元 1988〉蘊涵的評論是：〈雜整〉應還未證明可將雜、中、長、增一的順序應用在巴利經藏。

若依據〈水野弘元 1988〉的上述評論，印順法師對經典成立史的研究中，還不能成立其兩項基本的歷史陳述：一：《雜》與《相》是三分說的歷史順序、二：四部的歷史順序是〈雜〉與〈相〉、中、長、增。進一步分析，〈水野弘元 1988〉的評論指出了〈雜整〉（與《印順 1971a》）有兩層次的誤置。第一層是歷史順序的誤置，關鍵是誤用後起的《雜阿含經》為整個歷史順序之基點[63]。第二層是

[62] 〈水野弘元 1988〉頁 34，《水野弘元 1》頁 490。

[63] （a）更基本的問題點是印順法師主張：修多羅的散文與祇夜的詩頌被分成前後的歷史關係，而以《相應修多羅》為整體聖典的根原。雖然，這兩部份明顯存在法義的不同層次。但是，就集成的歷史事實而言，少有學者主張是明顯的前後歷史順序，〈水野弘元 1988〉也未加以肯定。《相應修多羅》為整體聖典的根原，這是印順法師所建立的聖典成立史之歷史基點。但是，根據何在呢？如果審視他對兩次結集會議（五百結集與七百結集）與聖典集成史的綜合主張，問題就更明顯。

（b）他認為歷史的兩次結集與經律集成的二大階段相合。《印順 1971a》說：「王舍城與毘舍離的兩次集會，就是公認的結集大會。…不斷集出的經律，應有兩大階段。第一階段完成的，經與律都分為長行與偈頌。經部的

理論優位的誤置，誤以法義真理的理論順序支配事實發展的歷史順序[64]。有一派學者重視經典的口傳性，其主張可以強化〈水野弘元 1988〉的批評[65]。

長行是『相應修多羅』；偈頌是『祇夜』（八眾）。…到第二階段，完成的經律部類，是這樣：經部，將當時所有的部類—『九分教』，以長行為主，集為『四部』；偈頌部份，是雜說。…經律集成的兩大階段，與傳說的兩大結集相合」（頁 31）。依上述的主張，歷史的兩次結集大會與聖典的兩階段結集史完全相合。審思結集會議與聖典結集史的關係，這是有價值的思維角度。但是，其主張的理由顯然不足。如此巧思結集會議與聖典集成史，這是對聖弟子功績的深刻體察。但是，如果進一步結合他對主持第一次結集會議者的研究，就值得深加省思，本書第四章將進行一些省察。

[64] 誤用理論秩序來說明歷史順序，在西洋哲學史上中，黑格爾（Hegel）的歷史哲學最有名（《傅偉勳 1986》頁 461f.）。這種誤用常見於重視勝義諦理者，預設著創造神或創生原理者更是明顯，執著常見者都很難避免。為何如此主張？唯一的理由：第一義的法義應該是最早集出的。這契合好樂甚深佛法者的心田。但是，未必契合歷史事實，也未反應佛陀與早期佛弟子的廣大教化。

[65]（a）重視口傳文獻（oral materials）的學者，乃是〈Schmithausen1990〉分類的第一派。他們對 L.Schmithausen（乃〈Schmithausen1990〉分類的第三派代表人物）等人年代論的批評也類似於此。〈Schmithausen1990〉分類的第二派著重在：現存聖典最早約於西元前一世紀才被寫定，即使寫定後，又難知受到何種影響。所以，第二派極懷疑重現釋尊教導的可能性，研究的重點不在聖典集成史。第二派的觀點如果應用到漢譯《阿含經》，勢必作出更嚴格的批判。第一派批評年代論者偏見地預設「早期佛教的本質」（《Gethin1992》頁 11），類同於預存理論順序來說明歷史順序。另方面，又批評年代論者的方法是設想著寫定下來的文獻，未理解佛教原始聖典是

再就四部《阿含經》與對應巴利經藏的各自宗趣而言，《印順1971a》認為：「以『修多羅』根本部分為主的『相應部』，是『顯揚真義』——『第一義悉檀』。以分別抉擇為主的『中部』，是『破

口傳發展的文獻（同上，頁 13）。

（b）除了上述的批評，我們也可以從佛陀與早期佛弟子面對的時代背景，看到原始聖典的某些共同面向。（1）例如，轉輪聖王的理念是《長部》與《長阿》常有的主題，同時也是耆那教與婆羅門的的共同主題。討論這個理念的經典應該不能被當成後期的文獻(《Gethin1992》頁 11 也指出)。(2)佛陀的時代，婆羅門教與沙門傳統已存在很久。批判、轉化、吸收時代的舊傳統，這應也是原始佛典文獻的共同思想。(3) 四姓階級是時代的社會背景。這些宗教與社會的時代背景早於佛陀時代，佛陀及早期的佛弟子從來沒有改變過社會事實，只在僧團內部被改變。反而是後代的佛教被融合進去。如此說來，怎麼「相應修多羅」就是根原，「祇夜」的「八眾相應」在後呢？（4）佛法的傳佈與受用兼及僧俗，遍入不同階層。佛世及（初期的）佛弟子過著托缽（與遊行）的生活，幾乎是天天要與信眾當面接觸，教導簡明直接的生活倫理。甚深的法義與生活倫理可能是理論順序，不必然是先後集成的歷史順序。(5) 集成聖典時，文體可能以單一方法的散文為先嗎？中國古代的《尚書》與《詩經》何者為先？散文的修多羅比偈頌容易表述甚深法義，實際上也蘊涵法義的主體。但是，時間上，散文的修多羅不必然先於有偈頌的「祇夜」(乃至整個偈頌式的經典)。更何況，現存的修多羅中就有佛弟子解說佛陀教導的偈頌（例如《Ｓ22:3》Ⅲ頁 9，相當於《雜第 551 經》《雜會下》頁 441）。(6) 總之，在佛陀的教導中，這些真實的生活當然是為了朝向深刻的法義。但是，歷史事實與歷史順序如何可能符順甚深法義與法義順序呢？佛陀說：世間是苦，不能圓滿的。強行圓滿之善法欲，會有某些所欲樂的結果。但是，如實知見才是甚深的勝義，符合研究的態度，暢達佛法的目的，光顯佛陀的教導。

斥猶疑』——『對治悉檀』。以教化弟子啟發世出世善的，是『滿足希求』——『為人（生善）悉檀』。以佛陀超越天魔梵為主的，是『吉祥悅意』——『世間悉檀』[66]。

---

[66] （a）在《印順 1971a》頁 877-878，有其對經典成立史與宗趣的整體主張：「以『法』來說，原始結集只是『四部阿含』，而這又源於『相應阿含』。『相應阿含』的根本，是『修多羅』，甚深法義的結晶。通過一般民間的神教意識，成立『祇夜』。分別抉擇『修多羅』與『祇夜』的『弟子所說』，普化社會的『如來所說』，就是『記說』。這三部的總合，稱為『相應阿含』。依這三部分而開展集成的，為『中』、『長』、『增一』，共為『四部』。依古人的傳承解說：以『修多羅』根本部分為主的『相應部』，是『顯揚真義』——『第一義悉檀』。以分別抉擇為主的『中部』，是『破斥猶疑』——『對治悉檀』。以教化弟子啟發世出世善的，是『滿足希求』——『為人（生善）悉檀』。以佛陀超越天魔梵為主的，是『吉祥悅意』——『世間悉檀』。這是佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，也是學者所能得的，或淺或深的四類利益。佛法的四大宗趣，從『四部』聖典的特性中表現出來」。又可參見同書，頁 490。

（b）關於四阿含各自的宗趣，本書於正文引用西方學者的研究作比較（〈水野 1988〉並未涉及），以明其價值。至於華語系佛教新典範更基礎的判攝，〈水野 1988〉與上述的西方學者都未涉及。本書於此略加分析介紹。（1）上述引文的更基礎的判攝是：「佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，也是學者所能得的，或淺或深的四類利益」。這是隨著法義諦理而作的整體判攝。（2）在《印順 1971a》還指出：「佛法的宗旨，佛法化世的方法，都不外乎這四種。每一阿含，都可以有此四宗」（《印順 1971a》頁 491》）。《印順 1971a》中，以法義諦理判分佛法四種化世的宗旨與方法。但是，只隐約連結「相應阿含」四部份的歷史性推述。例如書中說到：以『法』來說，原始結集只是『四部阿含』，而這又源於『相應阿含』。『相應阿含』的根本，

是『修多羅』，甚深法義的結晶。通過一般民間的神教意識，成立『祇夜』。分別抉擇『修多羅』與『祇夜』的『弟子所說』，普化社會的『如來所說』，就是『記說』（頁 877）。（3）到了《印順 1989》，將歷史順序與理論順序完全結合，判分《雜阿含經》。書中說：『《雜阿含經》是修多羅、祇夜、記說等三分集成的。以四悉檀而論，『修多羅』是第一義悉檀；『祇夜』是世界悉檀；『記說』中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生 善悉檀』（頁 29）。（4）《印順 1989》還以四悉檀作更細部的判分。書中說：「《雜阿含》以第一義悉檀為主，而實含其三悉檀。進一步辨析，那『修多羅』部份，也還是含有其他三悉檀的」（頁 29）。（5）以四悉檀作廣大的判攝則是當作「教判」或「史觀」，應用在印度佛教思想史（《印順 1971a》頁 878-879）。

（c）由上的分析介紹，新典範是以四悉檀的勝義諦理為高層的原則。（1）極細是應用到判攝修多羅。在這部份中，新典範並未明顯結合歷史性的分析。（2）更廣的應用是以四悉檀的勝義應用到《雜》四部份的集成史。這部份顯然是以理論順序引導歷史順序，〈水野弘元 1988〉已指出：這個歷史順序本身還缺乏證據。以理論順序引導歷史順序則是明顯的誤置。再依其自己的主張，理論順序是「顯揚真義」到「破斥猶豫」（對應於《雜》的弟子記說），《雜》的歷史順序是修多羅到祇夜（對應於宗趣的世界悉檀）。因此，在其思想內部，理論順序與歷史順序之結合存著內在的不一致。（3）再更廣的應用是以四悉檀的勝義應用到四阿含的發展。這部份也顯然是以理論順序引導歷史順序，也是明顯的誤置。（4）最廣的應用是當作「史觀」，判攝印度佛教史。這部份有《印順 1988》作歷史性分析，說明「印度佛教思想史」。（5）結評。新典範常以理論順序為優位，就其是法義的探究，有其價值。就其施加在歷史順序，則還有待提供證據。但是，過度陷於理論順序強制歷史順序，則是不當的誤置。〈高明道 1994〉的第 1 條註中，就意有所指地說：「大乘佛教起源的問題遲早也將翻案，而若干被信奉良久、反芻不已的歷史神話終有退休的希望」（頁 31）。正式上過他的課且涉及相

菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）對巴利經藏的英譯貢獻卓著。其詮釋巴利經藏前四部的主旨[67]，對《長部》與《中部》宗旨的看法很類似於印順法師的詮釋[68]，。對餘二部宗旨的詮釋也有部份類似[69]。但是，就《相應部》與《增支部》的關係而言，《相英譯 b》[70]與《Gethin2001》[71]都認為：《相應部》與《增支部》的關係是「互補的（complementary）」[72]。漢譯的《增一阿含》屬大眾部，包含很多後期的思想，晦澁的譯文又易引起各式的推論。如果對讀巴利語的《增支部》，對於《增一阿含》會有很不同的理解。另方面，如果考慮原始聖典是口傳文獻，而《雜阿含經》的部份經文與《增支部》重覆、且又不見於《相應部》[73]，西方學者的主張可能比較合理[74]。對《雜阿含經》與《相應部》的重視與看法，有很多共同

關問題討論的人，大概很容易知道該段文字的深意。

（d）印順法師對四悉檀的應用，可發展為佛教聖典解釋之學的重要成份。西方學者對聖典宗趣的詮釋，沒有這種明顯的效果。

[67] 《相英譯 b》頁 31-35。

[68] 《相英譯 b》（頁 31）引用了〈Mann　1990〉的研究。

[69] 《相英譯 b》頁 32-35。《Gethin1992》的看法也類似（頁 22）。

[70] 頁 35。

[71] 頁 22。

[72] 〈Bronkhorst1985〉（頁 316，該作者可以批讀漢語佛典）可能也傾向於如此。筆者還無緣接觸這論文，輾轉推論自〈Mann　1990〉（頁 72）的引述，供讀者參考。

[73] 參見《印順 1971a》頁 774-87。

[74] 依聖典集成的總體方向，或許可以先思考「增一與相應的關係」（《印

的主張[75]。

總結而論，新典範對經典集成史的明顯貢獻是《雜阿含經論會編》，這可能也是西方學者尚未注意到的[76]。對經典集成的歷史

順 1971a》頁 774-87），再研究「增一依本事而集成」（同上，頁 764-73）。

[75] （a）日本的椎尾弁匡也視《雜》為最重要（〈水野弘元 1988〉頁 12、22，《水野弘元 1》頁 454、469）。《Gethin1992》對《相應部》的強調有點類似印順法師的研究（頁 22）。該書認為：巴利經藏的前四部中，《相應部》是較早的，內容是佛教思想的重點且描畫出餘三部的一些內容，從《相應部》也是跨到阿毗達摩的橋樑。

（b）經與聖典的阿毘達摩的關係是值得探討的主題。《相英譯 b》也重視《相應部》與阿毘達摩的關係（頁 33-34）。〈Bronkhorst1985〉（頁 316）則認為：早期存在的某種阿毗達摩可能是解釋《雜阿含》《相應部》與《增一阿含》《增支部》（輾轉引自〈Mann　1990〉頁 72）。《印順 1971a》也注意到增一法的編集方式與論典的關係（頁 552）。若合看《雜阿含》《相應部》與《增一阿含》《增支部》，正好代表口傳經典的兩種特色。論典的初期部份也有這兩個部份，經典的定型句（《相》與《雜》的相應修多羅為代表）關涉到論典的巴利《分別論》與漢譯的《法蘊足論》《舍利毘曇》（《Mun-keat2000》頁 242 提及此），經典的增一法（最明顯的是《增一阿含》《增支部》）關涉到論典的巴利論典（《人施設論》與《法集論》的論母）與漢譯的《集異門論》。這些經與論都是在口頭傳誦中形成的，或許提供一些研究線索（可參考《印順 1968》頁 69-78）。

[76] 《相英譯 b》（頁 54 的註 5）與《Gethin1992》（頁 22 的註 76）都還引用日本人姉崎正治在 1908 年發表的英文著作。書名是《漢譯四阿含經》，可參見〈水野弘元 1988〉的介紹（頁 3）。但是，有〈水野弘元 1988〉的評介，又有《Mun-keat2000》，西方學者可能會更留意（已有〈Bucknell2000〉介紹）。

性敘述，在華語系佛教中有開創的意義，雖然還沒有適當的基礎。闡明四部阿含的宗趣，判分四阿含的宗趣，近乎是學者的共說，有助讀者理解四阿含的宗趣。重視「顯揚真義」與「第一義悉檀」的《相應部》及《雜阿含經》，則有法義的價值。但是，以宗旨法義的理論秩序引導經典流傳的歷史順序，則是明顯的誤置。綜述律藏與經藏的共同編集方式，則是新典範對古代佛弟子結集經典的細心體察[77]。雖然還待提供證據，有助於同步發展釋律之學與釋經之學。但是對於聖弟子的體察有益於審思：如何順古聖以重現佛陀的教導。

第三目　既有的四種研究方式

既有的四種研究方式中，都基於對聖典成立史的不同看法，各有引釋經典的模式，形成各自的研究方式。

在 G.. Schopen 等學者的研究方式中，看重現存的聖典文獻都是西元前一世紀才陸續寫定。所以，基於「方法論的困難」，懷疑重現的可能性[78]。其作用可提醒過於獨斷的研究。其研究方向中，

---

[77] 《印順 1971a》〈序〉頁 2-3、《印順 1988》頁 35-38。

[78] （a）〈Schmithausen1990〉所述的第二種研究方式，基於「方法論的困難」，極其懷疑重現的可能性（頁 2），〈Jong1991〉甚至認為不可能（頁 4）。這方式的研究者指出：聖典的文獻最早在西元前一世紀才被寫定（下面將介紹的口頭傳述之說，可以適度回應這個質疑）；後來，何種程度被修改也不得而知（〈Norman1990〉與〈蔡奇林 2002〉都在澄清這些問題，本

常從考古資料說明古代佛弟子的歷史，很少整體研究教理。但是，釋尊的偉大教導如何被理解？佛陀的前幾代聖弟子如何傳承佛法

書也作一些處理）；透過比較或所謂高精審之類的方法，也難以重建先於部派的共同成份（〈Schmithausen1990〉頁 2，《Schopen1997》頁 23-30）。這種研究方法對方法論的反省，可以提醒研究者精密審理文獻，避免過度獨斷。這種研究方式的著作可參見《Schopen1997》（特別是頁 23-30，此段落發表於 1985 年，一直被後來的相類主張者所引用）。

（b）〈Collins1990〉將巴利聖典視為南傳上座部的「一個產物（a product）」，乃大寺派比丘合法化的策略之一（頁 91）。各部派各自傳承的聖典確實都有該部派的各自痕跡，《印順 1971a》也認為如此（〈序〉頁 3），〈雜整〉曾作一些清理（頁 57）。漢譯佛典又加上譯師的思想色彩（〈雜整〉頁 58-60），本書也試加清除（例如第二章第三節第三項）。本書的研究試著細心清理這些痕跡或色彩，並適度明其特色與發展史。但，視之為「產物」，那就引人極端之慮。是否要懷疑：古代傳承佛典的比丘都涉嫌妄語呢（雖然該文無意作此懷疑）！集成的聖典存在於世間，為了受持或守護，都有著宗教社會學的面向。就佛教的內部而言，原始聖典雖有，但是最少，後代的佛典就更多了。這個角度可以作為濾網，對於不同時期的佛典用不同密度的網子。如果使用的濾網太細密，不僅會誤解原始經典，或許也會有輕訶古代賢聖之慮！應用在後代的印度佛教史，結果更嚴重；應用在華語系佛教（若再過度詮釋疑偽的經典）或藏語系佛教，甚而可能崩解或否定其整個宗教意義。對其它宗教，或許可以用更密的網子。因為，佛陀制定戒律禁止僧眾涉入政治事務、經濟買賣活動，嚴分僧俗分際。應可規制一些有志於清淨者。

（c）〈Walters1999〉也屬於這種研究方式。〈Jong1993〉是述評性的文章，較不明顯。此文透過比較的方法，至少還很消極地認為：原始聖典的現存文獻即使紛岐，但是大乘佛教才開始明顯出現全新的發展。所以仍主張：聖典不可能完全不可確定佛陀的某些教導（頁 25）。

呢？這確然是不可迴避的問題[79]。

另三種研究方式中，都致力於回答如何重現釋的教導，以精審的態度對讀原始聖典，透過聖經來重現釋尊的教導[80]。對於引釋經典的模式，都基於各自對經典成立史的研究，優先採用經典交互解釋的模式。但是，如果經意不明，或對應經典有不同記載，乃至不一致時，如何詮釋抉擇呢？並存諸版本異說的模糊態度已不被重視。因為，佛弟子與研究者已有基本的共同旨趣：抉擇諸說而重現釋尊的教導。

L. Schmithausen 等學者的研究方式中[81]，看重文獻的不一致，

---

[79] 在《巴文英 w》中，A.K. Warder 放棄關於佛陀的原始教導之研究目的（頁 XI）。《Warder1970》中，又深感必須回答這問題（XIII）。

[80] 巴利的部份，只有印順法師未直接使用巴利聖典而只參照日譯本。後繼者研究者中，楊郁文教授已進行大規模對讀研究。〈Schmithausen1990〉所述的第一種研究方式，大都是英國學者，雖提倡對讀巴漢聖典，但仍未真正對讀。東方（前往深造的）學者與研究生，或許可提供他們一些更直接的資糧，並激發他們拓深視野。

[81] 包括〈Schimithausen1981〉、《Bronkhorst1986》、《Vetter1988》。在〈Schmithausen1990〉，還提到 Paul J. Grifiths（Wisconsin 大學 1983 年的博士論文）和日本的村上真完、荒牧典俊。〈Stuart-Fox1989〉與〈Bucknell11993〉的研究方式也接近這一派。〈Schimithausen1990〉的分類以參與該會議者為主，如果包含澳洲的 Rod Bucknell 教授等人則會更完整。〈Jong1991〉的述評中，還包含日本的中村元博士。中村元博士對於聖典成立史持年代論的主張(《中村元 1980》頁 27)，以《經集》等詩頌為最早的佛教思想(〈Jong1991〉頁 7)。所以，《中村元 1995》就以《經集》等詩頌為主，說明原始佛教。其對原始佛教的述作可能是最龐大的。若依〈Schmithausen1990〉的分類，

精細進行文本分析，區分出異層發展。極其嚴密地用經典交互解釋的模式，極其只從原始經典尋求解釋，罕少運用古代佛弟子的解釋。對於同一經典（乃至同一段落或主題）的研究，幾乎是窮盡地對讀審察巴、梵（乃至佛教之外的印度典籍）、藏譯、漢譯的原始聖典[82]。「高精審」文獻，從而區分出該經典或該段落的發展年代，並分離出被添加的部份，有助於謹慎使用文獻。但是，若未深明法義的內涵與豐，這種分析方式常易在文獻上作高度思辨，而又造成誤解[83]。如此一來，如何依循釋尊的教導來修證菩提呢！

印順法師與上一派的研究方式中，都明顯區分經典的發展年代。上一派常應用在一部經或經典的小段落上，有助於精審文獻。法順法師則著重於大部類的發展，有助於簡明理解聖典的發展與意趣。印順法師雖然只對讀漢譯《阿含經》與日譯南傳巴利藏，呈現出來的解經方式，主要也是經典交互解釋的模式[84]，偶而還引

中村元博士可能近於 L.Schimithausen 所屬的研究方式。

[82] 例如《Bronkhorst1986》。

[83] （a）《Gethin1992＆1998》頁 59＆200。〈Stuart-Fox1989〉與〈Bucknell1993〉對禪定的說明，也有相類的現象。

（b）《Bronkhorst1986》對法義的深層內涵說明時，就有明顯的錯誤。例如，佛陀長時安坐入定受樂，被類比於：耆那教徒折磨身體的苦行（頁 27-28）。佛陀住於第四禪時未聽到雷聲，被類比於：外道以眼不見耳不聞盲修瞎練培育諸根（indriyabhāvanā）（頁 26-30&X）。

[84] 當然，這只適用於其研究性的著作。一般弘法性的著作則須視情形而論。研究性的著作，例如《印順 1985a》對第一章與第二章的區分方式，就要是依據經典集成史的研究。第一章討論《阿含經》的「空與解脫道」，

據論典澄清經意[85]。但是，新典範研究原始聖典的目的，除了是重現佛陀的教導；同時，要在原始聖典中為自己思想體系的理想人物尋找「淵源」、接通「血脈」。這種尋根的目的不被包含於另三種西方學者的研究中。新典範詮釋原始聖典時，是否反過來預設原始聖典之外的思想呢？這是另外的問題，本書第四章將精審評析。

最後一派[86]的學者著重：早期佛教經典具有的口傳文獻特質，

正文以經為主，偶用論典澄清經意（例如頁 27 的註 1、頁 77 的註 2 與 3）。《Mun-keat2000》是比較巴漢經典的同與異，謹慎地說：該書之目的只是回到先於說一切有部與分別說部分裂之前，無意推論是「原初的佛教（original Buddhism）」（頁 12）。以經解經則擴大到整個「修多羅」。

[85] （a）接繼其後的《Mun-keat2000》，重點是比較巴漢的《相》與《雜》，明其同異，未綜合經藏或引用論典與註解進一步融貫或抉擇。在〈Buchnell2000〉看來，《Mun-keat2000》更接近是延續《Minh-Chau1964》的研究（本書是《中部》與《中阿》的比較研究）。這兩部書都是比較研究巴利與漢譯的原始經典，在經的層次比較巴漢的同異。兩書都未在經的層次上融貫或抉擇異說，也未引據論典或註解書加以融貫或抉擇。《Mun-keat2000》也未涉及〈Schmithausen1990〉所分的三種研究方式。

（b）《楊郁文 2000》也拓深為對讀巴漢佛典，抉擇經文與解經的模式有更多的方便（例如頁 117-152）。同樣地，〈Schmithausen1990〉所分的三種研究方式也不成為《楊郁文 2000》的思考重點。《呂凱文 2002》述介〈Schmithausen1990〉所分的三種研究方式（頁 15-18），另取「編輯者之詮釋性」的研究策略（頁 13）。

[86] 〈Schmithausen1990〉分類的第一種方式，主要是英國方面的學者。〈Cousins1983〉從口傳文獻的角度說明巴利聖典的特色，一直被這方式的

定型式與數目系列安排法數[87]乃傳誦經典的關鍵方法[88]。他們看重經典的同層與真實性，將（巴利）經藏視為整體（除了《小部》的明顯後起部份），從而再審析其內部發展。他們解釋經意時，當然也先使用經典交互解釋模式。對於經意看來不一致的地方，解決的方法之一是訴諸於「真實不含糊」的經文段落[89]。另外，他們考慮到（巴利為主的）阿毗達摩論與巴利為主的註解書將經意詮釋為一致，所以適度參考整合。〈Gombrich1990〉[90]與《Gethin1992》[91]甚而反問不參考的學者：為何不參考？已經證明了（巴利為主的）論與註的詮釋基本上錯誤嗎？依循這個研究方向，《Gethin1992》精熟地運用大量經藏外的巴利與梵文佛典，和學者對漢文藏經的

學者引用，《Hamilton2000》應該也是預設這種研究方式。K.R.Norman 也大致被歸在這種方式。但是，R.Gombrich 後來卻不接受〈Schmithausen1990〉將其歸類為第一種方式（《Gombrich1996》頁 11-12）。

[87] 古代所謂的增一法。例如《D33＆34》與《長阿第 9＆10 經》、巴利的《增支部》與漢譯的《增一阿含》、《雜．力相應》與《雜第 486-9》（《雜會中》頁 214-5）。

[88] 〈Cousins1983〉、〈Gombrich1990〉頁 6-12、《Gethin1992》頁 13-14。現存的原始佛典是長期口傳而才被記載下來的文獻，有其傳承的特色，〈增谷文雄〉也述及（頁 287-95）。《印順 1971a》也洞悉聖典是口傳文獻（頁 10-14）。但是，《印順 1971a》與〈雜整〉研究聖典集成史時，注意到口傳文獻的特色，更是依循說一切有部著重勝義的方向（〈水野弘元 1988〉頁 34，《水野弘元 1》頁 490）。

[89] 〈Schmithausen1990〉頁 1。

[90] 頁 11-12。

[91] 頁 16。此書顯著運用大量佛弟子的註解與論著。

譯介，已獲得多方面的肯定[92]。

原始經典極其簡潔，如果不參考古代聖弟子的註解與論說，如何詮釋為融貫的深廣教法？依持自己的意思加以發揮好呢？還是深入參照古代佛弟子的精詳論註好呢？難道佛陀都只教個簡單的口訣而已嗎？佛世時，佛弟子未曾解釋或議論佛法嗎？本書將研究的《井水喻經》就是四位（聖）弟子法談的結果[93]，未編入聖典的法談法論必定更多。除非研究者已回答上二位學者的反問，否則不宜忽視註解書與論典對經典的解釋。從研究方法而言，不參考這些註解與論典也不盡合理。

西方學者可以使用印度系統的巴利與梵文等（乃至藏文）佛典，但是，要任運地參照漢譯阿毗達摩的龐大文獻並不容易。他們似乎也還不知道印順法師的《雜阿含經論會編》，尚未開始參考《瑜論》對《雜阿含經》的解釋[94]。另一方面，註解書的部分只完整地保存在巴利語佛典中，華語系佛弟子還鮮少使用[95]。吸取兩方

---

[92] 依據 2001 年的第二版前言，也可看出此書受到肯定，作者增強信心（《Gethin1992》頁 XIII-XV）。如果更平衡且直接使用漢譯《阿含經》與北傳阿毗達摩、及《瑜論》釋文，基礎會更堅實，成果更可觀。在其指導之下的（華人）東方研究生，成果應是指日可待。

[93] 〈宇井伯壽〉從各種角度說明：原始經典中佛弟子的教導或解釋法義（頁 303-418）。類似的研究又可參見《印順 1968》（頁 43-63），此書的研究脈絡是放在「阿毘達磨的起源」。是否也可以從這些經上的資料來研究註解書的起源？

[94] 《Gethin1992》與《Gombrich1996》都未參考。

[95] 印順法師雖然「沒有能力讀」（《印順 1985b》頁 28），透出想參考的

面的優點，補其不足，可能成為更合理的研究。為了繼承尊敬佛弟子的解釋傳承，為了試用更嚴密的研方法，本書的研究過程中，首先精審對照巴漢原始經典，並參照南北傳的阿毗達摩傳承[96]，且綜合巴利語佛典的註解書[97]與《瑜論》對《雜阿含經》的釋文[98]，以發展更完善方法重現釋尊的教導。

如果〈Gombrich1990〉與《Gethin1992》的反問是合理的，如果《Gethin1992》的研究成果值得肯定，可以進一步反問（西方）學者們：南傳上座部佛教的教學成果完全誤解（巴利聖典中）佛

意向，並鼓勵翻成華語（《印順 1989》頁 55）。《楊郁文 2000》（例如頁 106）與《呂凱文 2002》（例如頁 120）已進一步使用。

[96] 聖典的阿毗達摩與後代佛弟子的個人性論著，必須區分其年代，也得分清楚內容。

[97] 聖典的巴利阿毘達摩雖比巴利註解書（*Aṭṭhakathā*）早被寫定。但是，從其內容來說，很難一概判分歷史先後。即使聖典的阿毘達摩亦有長期的發展史。所以，使用這兩類文獻時必須注意它們的各自的風格與優點，交互使用，以期相互支持，顯揚佛法真義。

[98] 《瑜論》約成書於西元第四世紀，但是對《雜》的釋文是否承自更老的傳統？南傳的註解書雖是五世紀才被整編寫定，但其根源於佛陀的第一代弟子（《相英譯 b》頁 16），或根於非常早期的佛教乃至佛世（《Norman1983》頁 119。《印順 1971a》也說：「在佛法中，有『本』一定有『說』，義釋不一定是後起的」（頁 60）。儘管必須注意《瑜論》釋文與巴利註解書的年代問題，但都是值得妥善利用的古典註解。若正視它們的各自風格，善加綜合它們的優點，很有助於理解簡潔的聖典。本書第二章第三節第四項會分析《瑜論》釋文的風格與優點。其餘文獻，學者都已或多或少作出或詳或疏的研究。

陀的教導嗎？已被證明為錯誤嗎？顯然，完全漠視南傳上座部僧侶的教學成果也不恰當[99]。本書的研究中，少量引用上座部傳承的教學成果，具體說明其價值[100] [101]。由之提醒研究者與宗教家，對南

[99]（a）本書在此所謂「上座部傳承的教學成果」，著重於錫蘭文、緬文、泰文等非巴利語的著作。古代（乃至近現代）的巴利語著作已被學者參考或研究。當代的英語著作當然也被學者參考，例如《Vajirañāṇa1962》常被研究南傳禪修原理者引用，再如《Nārada1996》被視為解釋巴利論藏第七部論（稱為《發趣論》）的最重要著作。上座部的教學傳統不全同於現代學者的研究方法。但是，這些成果繼承巴利聖典的傳統，直到當代，都以發揚人間釋尊的教導為核心目的，還傳承教法的容貌與妙義。就原始佛法的宗教實踐面而言，如果要深入學習（現今的）南傳佛教，更得學習與參考。研究者也值得參考。

（b）現代的緬甸學者 Ledi Sayadaw（1846-1923）一直受到學者重視。例如，水野弘元的介紹（《巴文日》頁 303）。Bhikkhu Bodhi 說明 Ledi Syadaw 的《達摩 dīpanī》引發發對《達摩攝義》的深入論究（《達摩精解》頁 17，中譯本頁 XXIV），並一再引用該書的解釋（《達摩精解》頁 164＆165，中譯本頁 153＆155）。《Gethin1992》也引用 Ledi Sayadaw 的緬文著作之英譯本（頁 371）。事實上，當代緬甸學僧中，Janakābhivaṃsa 對巴利三藏的譯註研究是最重的，幾乎成為當今緬甸佛教的共同教學基礎。筆者還未看到上座部教區之外的學者參考 Janakābhivaṃsa 的著作。

[100] 上座部教學傳統中，對巴利佛典的譯註與研究常有深刻的洞見。本章附錄將舉例說明。附錄的研究內容是《比丘戒．捨墮第 10 條》，共有三個目的。（1）以此戒為例，比較國際領導性學者的名著與上座部傳統的教學成果，略明其參考價值。（2）嘗試解釋此戒，可以稍微補充本書戒學之乏，以明佛陀教示的菩提道之根礎，及戒法的生活藝術如何導向於解脫。菩提正道之中，佛陀教誡比丘（廣指所有出家眾）勿捉持金銀，這直接涉

傳上座部作更深廣的理解與比較。相對地，值得審思：南傳上座部的教學傳統如何理解古代聖弟子的多元發展，繼承佛弟子的共同傳統，歸向釋尊的教導，更善巧地向世界弘法[102]。

及正語、正業與正命。但是，佛陀這種教導，聖典的明確出處何在？佛陀這種不同凡俗的教導如何施行呢？值得佛弟子諦聽，考尋聖典中的堅實根據，善思佛陀教導的實施方案。《比丘戒．捨墮第 10 條》正是最完整的根據，最佳的指導。戒文中，用到 7 個未來被動分詞，活現五個情境的僧俗互動，透顯戒法的中道精神。在其中，佛陀教導僧俗依律合作，落實不持金銀的行持方法。以下，依未來被動分詞為線索，嘗試說明這條戒的行持與精義，以顯佛陀的深切教導如何向於解脫。（3）對本條戒的研究方法與解釋，可以作為實例，準備佛教聖典的釋律之學，以結合釋經之學，邁向佛教聖典的解釋之學。

[101] 另舉一例，說明傳統南傳佛教國家的教學研究，如何總結巴利與註疏的教導，且明確的詳釋。可舉《帕奧 4》對《大念處經》的〈安般念〉之解釋為例。《大念處經》以安般念為基礎，簡略地教導觀禪。《長註》註解出兩種修的進路：「呼吸行者（assāsapassāsakammika）」與「禪那行者（jhānakammika）」（DAm II p.355）。《長疏》只分別地疏解：前者「從色門（rūpamukhena）」、後者「從無色門（arūpamukhena）」而修觀禪（DṬm II p.300）。《帕奧 4》頁 102-105，詳釋前者修觀而至解脫的過程；頁 105-106，詳釋後者修觀而至解脫的過程。

[102] 從《巴專典》到《解脫道論英譯》是一種成長。《巴專典》提到：已見到赤沼智善的《印典》，但未能深入使用（頁 XII）。《解脫道論英譯》的作者是傳承到後代的大寺派比丘，在日本學者協助下，英譯屬於巴利系無畏山派的古代漢譯《解脫道論》。從《中部英譯 n》（本書在巴利的系統內進行）到《相英譯 b》是一種成長。在 Bhikkhu Bodhi 在諸多譯作，《相英譯 b》中，首度比較巴利的《相》與漢譯的《雜》（頁 21-31）。對整個經

古代漢譯的《阿含經》雖不是精善的譯本，也有其獨特的價值。華語系佛弟子若只能用華語的話，《阿含經》就成為親聞佛陀教導的必要典籍。不論如何，《阿含經》是廣大華語系佛弟子熟悉的原始經典，值得我們細加研究，疏通其「晦澁」的奧旨，判釋雜揉的思想[103]，「用」出其價值，以利華語系佛友親聞佛陀的聖教。如果研究者精審地譯成西文[104]，也會利益不懂漢語的學者。

藏的解說還是在巴利系統內進行（頁 31-36），未擴及到漢譯本。泰國的傳承，從《Vinayamukha》（該書已批判泰國佛教的傳統缺乏學習梵語，忽視佛教的印度背景）到《Ṭhānissaro1994-01》（該書已參考學者對梵漢藏的比丘戒研究）是一種成長。在緬甸方面，《Sīlananda2002》（頁 V：該書的成果已刊於 1977 年出版緬文版）是更顯著的成長，認識到巴利語是上座部佛教的語言，進而比較巴利與梵語的字根，為巴利語與巴利聖典開拓更深廣的理解視野。

[103] （a）〈雜整〉曾概略評論：「唯心大乘」譯師對《雜》譯文的影響（頁 58-60）。《印順 1971a》評述：《雜》以外的「三阿含，屬於古譯，句義也有些晦澁；而四阿含又不是同一部派的聖典：所以研究起來，沒有巴利語（Pāli）」本的便利」（頁 90）。事實上，《雜》也還是「有些晦澁」，另三阿含則是更加晦澁。將出版的《阿含辭典》很多是針對此，應會提供諸多助益（〈楊郁文 2003〉）。本書在引釋經文時，也適加疏解。

[104] 例如《Hirakawa1982》，《B＆H1970》與《解脫道論英譯》是另一類的貢獻。第一本書的作者是日本的平川彰博士，後二本書由日本學者協助完成。這種情形如果持續下去，很難希望西方人士讚美現代華人的佛教學界。印順法師被譽為當代華語系佛學泰斗。如果西方學者考察他對原始聖典的解釋，結果會是如何呢？

第四目　結評四種研究方式

於下綜合結評四種研究方式，吸收其優點，作為下一項的準備。

宗教家與學者「重現釋尊教導」的既有研究方式中，有何優點可發展為更適切的研究方法呢？以華人印順法師的研究方式為例。他對經典成立史的基本主張是：漢譯的《雜阿含經》與巴利本的《相應部》「代表了世尊在世時期的佛法實態。…是教法的根源」[105]。因此，就曾以《雜阿含經》與日譯《相應部》為根本依據，從事研究「釋尊的原始教說」[106]。印順法師對佛法的研究方法，乃運用他理想中的「以佛法研究佛法」[107]。提出這理想是感於「佛教的近代作品」之研究[108]。進一步詮釋這個理想，或可發展為佛教學的一般研究態度。

恪就研究「釋尊的原始教說」，印順法師的研究方式蘊涵一些優點。在《印順 1971a》中，結合審思研究經藏與律藏的集成史。事實上，重現釋尊教導之研究不能只著重在經藏。綜合經藏與律藏，法與律平衡，合理地釋經與釋律，共同構成佛教聖典的解釋

105 《雜會上》〈序〉頁 1。

106 《印順 1985a》頁 1 用「釋尊的原始教說」來開展主題。

107 《印順 16》頁 1-14，《印順 1985a》頁 46。

108 《印順 16》頁 1。

之學，才能更完善地重現釋尊教導的菩提之道。另方面，在《印順 1971a》中，用四悉檀來判攝經典的宗趣，當作是「佛法化世的方法」[109]。審思聖典中契機化導世間的方式[110]，可以作為佛教聖典釋釋之學的重要成份。西方學者對聖典宗趣的詮釋，沒有這種明顯的效果。

若比較〈Schmithausen1990〉所概括的三種研究方式，印順法師並未進一步落實於結合聖典成立史（與聖典的宗趣），提出客觀的研究方式。如果敬慎沈思「重現釋尊教導」的研究課題，密切結合聖典成立史（與宗趣）與解釋聖典的模式，應可更深廣地促進這項研究課題，建立更深廣的教學與研究傳統，引領佛弟子復歸釋尊的教導。

《Gethin1992》是預設〈Schmithausen1990〉的反省。在其〈導論〉中，對方法論的反省可分為三個層次。最高層次中，反省人文科學的一般方法論。該書只指出：對此「方法論的辯論」中，在當代呈現多樣與複雜。無意涉入此難題，而是由此導入佛教學研究[111]。中等層次中，稍微反省比較基督宗教與原始佛教。反省：「文獻自己的真實（literature's own "truth"）」與「歷史的真實

[109] 頁 491，又參見《印順 1989》頁 28f.。

[110] 例如，《律藏巴》的開始中，佛陀教化老婆羅門（Ⅲ頁 1f.）。又如《Ｓ22:1》中，佛陀教化老邁病苦的居士（Ⅲ頁 1f.）。

[111] 《Gethin1992》頁 1-6。《蔡耀明》對佛學研究方法學之普遍反省（3-40），類似於此，值得審思如何嘗試該文提出的「佛教的進路」。這個高層次的反省，還可參見《朱文光 2002》、〈蕭振邦 2003〉。

（historical truth）」之關係[112]。指出：現存聖典文獻中的真實不直接等同於歷史上的真實。這個現象可以用來觀察比較《基督教新約》中的基督與佛教原始聖典中的釋尊。基於《Gethin1992》的反省，可進一步推廣，思維比較基督教《(新約）聖經》中的福音與佛教原始經典中的釋尊教導。最直接涉及「重現釋尊教導」的反省層次中，延續〈Schmithausen1990〉的研究意識。

〈Schmithausen1990〉中，概括三種研究方式，只涵蓋當時的與會者和論文。〈Jong1993〉中，以同樣的三種方法為主，擴大反省西方為主的研究史。該二文與《Gethin1992》可以代表三派研究者對此課題的省察，共同的反省焦點：從現存的聖典文獻如何可能重現釋尊的教導。換言之，西方學者為主的三種研究方式，最大的優點是明確審思研究課與辨析研究方法，這正是印順法師的研究待反省的。

第四項　試擬重現釋尊教導的研究方法

第一目　引論

如何「重現釋尊教導」的「菩提之道」？在西方學者開啟的研究潮流中，上述的三種研究方式都有一種明顯的傾向，法義的

---

[112] 《Gethin1992》頁 7。

主要內容是菩提道的定慧之學，聖典的題材著眼於經藏的系統。因此，關涉其研究方式的原因主要是經典集成史與引釋經典的模式。如果擴大省察當代西方學者對原始聖典的研究傳統，研究律教[113]與經教似乎變成不同的分流[114]。對於菩提道之研究，亦各有所重，研究戒學與僧團（乃至教團）倫理成為一流[115]，研究定慧之學成為一流[116]。弘揚其中一流，已廣利世間。若能吸收不同研

[113] 律藏的研究史可參見《Prebish1994》（頁 127f.）與《中村元 1980》（頁 50f.）。

[114] 《經藏》的研究史可參見《中村元 1980》（頁 22f.＆32f.）與《Jong1993》。

[115] （a）例如，日本的平川彰博士堪稱國際的律藏與律學權威，亦影響華語系印順法師的相關研究。《平川彰 1960》中，乃律藏的「資料論」(《平川彰 1964》頁 Ⅲ），文獻學為主。《平川彰 1964》中，則為律藏的「內容的研究」(《平川彰 1964》頁 Ⅲ），實際主題是「原始佛教的教團組織」，中心點是「原始佛教時代的教團生活」(《平川彰 1964》頁 Ⅰ）。但是，《平川彰 1964》的書名題為《原始佛教的研究》。平川彰博士對律藏與律學的貢獻卓著，甚而以四大鉅冊研究《比丘戒》(見《平川彰 1994-5》)，當代學者無人能望其項背。但是，相較地，對《經藏》則著墨甚少。

（b）《Holt1981》中，看到律藏的戒學受到忽視，強調是到達涅槃的三學之首，又是僧團的核心（頁 1）。

[116]（a）《Gethin1992》乃該領域最俱質量的佳著，可為代表。該書中，詳引巴與梵語的經與論註來研究「菩提道」。但是，仍未結合律藏詳釋八正道的戒學（頁 194f.），反而引述《法集論註》(頁 196)。可能是故意避開律藏，例如頁 195 的註 22 討論《比丘戒》的四根本戒，故意不引用律藏。也可能受制於西方未合釋經律的研究傳統。

（b）日本的中村元博士承西式的研究，對原始佛教展開很龐大的廣博

究方式的優點，發展適切的研究方法，有助於更整全地「重現釋尊教導」的「菩提之道」[117]。

相較於西方學者為主的研究，華語系印順法師的研究更完整[118]。全面研究聖典成立史，乃至漢譯為主的論書[119]。其研究聖典的菩提之道，不僅著重在定慧之學，亦兼及戒學[120]。相較之下，印順法師的研究中，優點在於更完整地結合聖典與整體法義，待反省處在於沒有清楚具體的研究方法、重現的研究意識不夠明確。西方學者為主的研究中，優點是清楚具體的研究方法，一再考察分辨研究方法，明確審思重現的研究意識。或許，西方學者是延續了長期研究（基督）宗教的傳統，所以擅長研究方法與澄

著述，在其著作選集的決定版就佔有八卷。內容詳細檢討聖典的研究文獻（《中村元 18》頁 571f.），反省聖典的成立史（《中村元 14》頁 573f.，研究事實面與法義面的成立史。還在現代意識與東西思想架構中，研究思想核心、「社會思想」與「生活倫理」（長篇專論〈世俗人的倫理〉）。研究「形成途上的教團」（《中村元 14》頁 199f.，引釋的聖典文獻主要是《經藏》。並未廣用律藏，亦未依之詳細建構僧團倫理。

[117] 《吳汝鈞 1983》與《朱文光 2002》並未有專門的章節討論此研究課題。《呂凱文 2002》涉及此課題時，除了說明一般的「研究方法」（頁 21-24），還提出「編輯者之詮釋性」的「研究策略」（頁 13-21）。

[118] 《楊郁文 1993》中，以六重之學統攝《阿含經》為主的《經藏》要略。或因謙為優婆塞，遵循傳統，未多引釋律藏。其相關著作亦未專論律藏之學。

[119] 可參見《印順 1968》。

[120] 可參見《清德 2001》。其中有諸多值得討論的議題。

清課題。但是，可能是西方學者對佛陀的教法較缺乏宗教性的承繼弘護精神，所以對聖典與法義沒有整體與平衡的研究。

如果吸收宗教家與學者的研究優點，有助於嘗試發展適合的研究方法，結合題材與法義。具體之方案，除了以精審的態度採用佛典的一般研究方法。恪就重現釋教導的研究方式，首先結合釋律之學[121]與釋經之學，共構聖典的解釋之學；法與律平衡，詮

[121] 釋律之學比起釋經之學還需要更多案例與研究發展。略述值得分析的教內外理由。

（a）現代西方發展出來的佛學研究中，比起對聖典的《經藏》與法的真理（或菩提道次第）之研究，尚未研究詳釋《律藏》與僧團倫理。或可能西方學者參考（或依循）基督宗教的傳統。基督教《聖經》的內容中，沒有類似於佛教原始聖典有部獨立廣博的《律藏》。現存的《律藏》（特別是《比丘戒》及其它核心部份）直接根源於佛陀，而且佛世的實況也有龐大的聖弟子僧團與眾多固定的道場。由於此等因素，使佛教聖典的釋律之學明顯不同於基督教的聖經解釋學。例如《奧斯邦 1991》與《丁偉佑 1998》中，都未包含類似釋律之學。佛世僧團就有豐富的歷史實況與實際經驗，這些亦有不同於基督教的教會等相關議題。此中因素，可能使得西方學者開啟的佛學研究未詳細發展釋律之學，當然其人未有純宗教的興趣等亦是原因。即使《Pachow1955》、《平川彰 1960》（頁 417）及《印順 1971a》）中，對《比丘戒》的研究方法亦十分素樸，更未涉及釋律之學。

（b）當代複雜多變的歷史情境中，而宗教與社會等相關學門又高度發達，既有助益發展佛教聖典的釋律之學，又使其更迫切需要。在當代（台灣為主的華語系佛教）情境中，如何與為何必須發展釋律之學，值得從事更多的釋例，以建立解釋之學。或許，可參考思量他山之石，屬於基督宗教的《教會發微》在開宗明義就說：「今日外界人士對於教會雖眾說紛紜，但對教會究竟是什麼，卻摸不著頭腦。如果一個人不認識*教會的原始真相*，

釋聖典蘊涵的菩提之道，發掘聖典自身的真理。其次，依聖典解釋之學，發掘初期（聖）弟子多元傳誦的釋尊之教，再依多元聖弟子的共傳，綜合聖典與論註，朝向「重現釋尊教導」的「菩提之道」[122]。最後，研習佛陀及初期聖弟子在大時代創建教法時，如何契時代情境而施設法與律；會集一切，於當今的時空情境，落實於復歸佛陀教導的詮釋旨趣。

就不會知道*教會現在應該*有何面貌。這就是說，要想認識教會，必須閱讀福音。本書的目的便是解答這一問題」（上，頁 6）。在佛教之內，認識僧團（乃至教團）的「原始真相」，就知道僧團（乃至教團）「現在應該」有的面貌。在《清德 2001》整理的印順法師律學思想中，也有類似的思考（頁 156f.）。所以說，佛教之內的釋律之學與戒律學，在研究方向、題材與目的相當顯而易明。因為，佛陀在世曾制定《比丘戒》（與尼戒及僧團運作原則），佛世就已具體廣泛實用，這些主體都已被編輯在現存的《律藏》。歷史的釋尊依法施設律，軌建僧團，這是重現佛陀教導的基石。但是，卻未被「重現佛陀教導」的研究者所重視。所以，結合釋律之學與釋經之學，形成聖典的解釋之學，指向「重現釋尊教導」的研究目的，詮釋方向則落實於復歸佛陀的教導。

[122]（a）佛教聖典中，含有佛陀及佛世以來的初期佛弟子的史蹟與教導，並有集成與發展史。所以，聖典可做為歷史材料與傳載真理的文獻。《Warder1970》的研究意識與方法就是如此（頁 1-13）。相較之下，《呂澂 1982》與《印順 1988》中，對此研究意識與方法都不太清楚。乃至《平川彰 1974》都不若《Warder1970》清楚。

（b）就像基督宗教的聖經中，有著長期的歷史與不同的作者，就可研究聖經裡思想之「歷史演變」（參見《趙敦華 1996》頁 25f.）。這種情形也出現在中國古代文化的《論語》與《莊子》等。

所以，概括而論，本書以精審的態度，除了採用佛典的一般研究方法；恪就重現釋尊教導的方法，發展三層相攝的研究：聖典自身的真理、（初期佛教乃至佛世）歷史中的真理、真理展現在當今的歷史。

以下，逐次略說本書的研究方法。

第二目　精審的研究態度與佛典的一般研究方法

在佛教學的研究中，本書重著於佛典研究。所以，在研究佛典的一般方法上，本書以精審的態度，融貫使用語言文獻學、（教理）史學與佛法教義學，類似文史哲不分家的原則。以精審的態度使用佛典的一般研究方法，乃基礎的方法，貫穿在整體研究，應用於重現釋尊教導之研究。

1　精審的研究態度

吸收各種研究的優點，首先表現在本書的研究態度，提高精審程度。「精審的研究」，這在平川彰博士的《律藏的研究》中[123]，獲得高度的使用。印順法師的《原始佛教聖典之集成》中，也已初步吸收運用[124]。國際上的學者研究巴利的語言文獻學，已達到

---

[123] 參見《平川彰 1960》。《Prebish1994》認為：此書使用所有佛教語言與文獻，乃研究《律藏》最完整的二手書（頁 132）。

[124] 《印順 1971a》「精審」個人所能運用的（華語為主的）文獻，研究「原始佛教聖典之集成」，「精審的研究」之用詞見頁 252。在華語系佛教中，提出新的理解，拓深視野。這是聖典文獻為主的研究。相較之下，楊

高精審的研究[125]。《Gethin1992》除了精析佛法教義，也提高教義學史方面的精審程度。L.Schmithausen 代表的研究方式，雖也重視語言文獻學，相較之下，可以視為著重在佛法教義學的「高精審」研究[126]。

所以說，「精審的研究」已被宗教家試用，成為學者的共同態度。他們都綜合語言文獻學、史學、佛法教義學，在某方面提昇精審的研究。本書學習這種優良的態度。精審研究聖典，有助於我們更真實地復歸佛陀的教導。兼習不同部派傳誦的佛典，承溯佛弟子共同的傳統，超越民族文化意識。吸收佛弟子的教學傳統，參考現代的研究成果，不落入宗派徒裔。抉擇流變，點化異說，顯揚正法，朝向佛陀的教導。

華語系佛教中，印順法師的《原始佛教聖典之集成》已在文獻為主的層次，做出「精審的研究」。如此的精審研究具有前瞻性，遠遠超越華語系學者的研究視野與氣度[127]，雖然還未被習慣與發揚。但是，為了迎向時代，與國際接軌，宜拓深加廣，綜合巴梵

郁文教授的〈南北傳「十八愛行」的法說與義說〉（收於《楊郁文 2000》頁 117-160）是義理為主的精審研究。

[125] 可參見〈蔡奇林 2002〉頁 53。據該文的引介，K.R.Norman（帶領著）進行巴利語言文獻學的高精審研究（頁 2 與 52）。《Norman1997》乃代表作之一。

[126] 〈Schmithausen1990〉頁 2。

[127] 例如書中說：「從事原始佛教聖典（我國一向稱之為小乘經律）史的研究，在傳統的佛教界，是不免***震驚***的」（《印順 1971a》頁 2）。

與漢（藏）譯的聖典、論註，朝向更「高精審」的研究！這對華語系佛弟子雖然還有學習的空間，值得精益求精，更合理地審思聖典，重現釋尊的教導！

2　佛典的一般研究方法

繼承精審的研究態度，首先落實在佛典的一般研究方法[128]。

自從《吳汝鈞 1983》提倡「哲學與文獻學雙軌並進的道路」[129]，頗受肯定與運用。〈蔡奇林 2002〉將巴利學的研究區分為「巴利語言文獻學」（Pāli philology）與「巴利佛教學」[130]，這對研究原始佛教很有啟發。《Gethin1992》中，有價值地反省：「文獻自己的真理（literature's own "truth"）」與「歷史的真理（historical truth）」之關係[131]，指出聖典可能的歷史向度。所以，本書採用三重綜合的研究方法，融貫語言文獻學、（思想為主的）史學與佛法教義學；考辨文獻、條疏教理史與抉擇佛法的精義。三層綜合，交互支持，

[128] 以下討論的重點是佛典的一般研究方法。至於佛教學的一般研究方法，還需要更多的相輔相成的研究方法，可參見〈冉雲華 1982〉。例如研究教團史等，則各自還需要不同的配合方法。例如《S.Dutt1962》或《塚本啟祥 1966》中，都不只是研究《律藏》的釋律之學。如果研究佛陀傳，層面更廣，需要更多的方法，例如考古學等。近幾來，台灣為主的（海外）華人佛學界，對於佛學研究方法論有頗多的反省，例如《蔡耀明 2001》（頁 3-40）、《朱文光 2002》、〈蕭振邦 2003〉。

[129] 〈自序〉頁 IX。

[130] 頁 1、頁 2 的註 2，即將發表的〈蔡奇林 2004〉是更具體的範例。

[131] 頁 7。

類似於文史哲不分家的原則。這三重的研究方法可以從事佛典的一般研究，也是「重現釋尊教導」的基礎研究方法。

本書旨在開展佛陀教導的法義，覺悟的真理。所以，研究主題當然蘊涵深刻的「哲學」思想。但是，本書稱之為佛法教義學，未稱作「哲學」。釋尊施設教法，表現為一種言說；佛法在世間流佈，結集成聖典。這些事實有著世間性，可以和各種宗教或哲學思想比較或融會。若透過它們的術語系統，也可以相當高度重詮佛法的言說系統。但是，本書仍使用佛法教義學的名稱。因為，佛法的根本處有不共各種宗教與哲學的地方，還有超越處。若使用外於佛法的術語作為詮釋系統，很難適切表達佛法的微妙之處。另因為，釋尊的教說本身就有豐富縝密的言說系統，佛弟子的詮釋系統（以阿毘達摩為例）也有精詳於（西洋）哲學的地方。所以，本書雖然兼採一些（西洋）哲學的術語，但依循佛典的用語為主，稱為「佛法教義學」。

本書研究古老的原始聖典。參考指南也是古代佛弟子的註解與論說。研究課題涉及重現釋尊的教導，（思想為主的）史學方法當然相當重要。舉凡經典的傳承史，譯經史，同一部派的思想史，異部派的同一經系之發展史（例如《雜阿含經》與《相應部》），同一經系（例如《雜阿含經》的系統）的發展史。等等層次在「史」的發展，都須依賴史學，呈現史實，條疏思想發展。

面對龐大的古老文獻，語言文獻學是必備的工具。要對讀巴漢佛典，使用漢「譯」文獻來研究印度思想，又要疏通難解（甚

至訛誤）的漢譯經文[132]，其重要性更加突顯。舉凡經文鑑別、字詞、語法分析、精審定型式、疏通漢譯《阿含經》、《雜》與《相》的對應、《雜》與《瑜論》釋文的會編。等等語言與文獻的層次，都須使用語言文獻學的方法，詳加考辨。本章附錄中，譯註《比丘戒．捨墮第 10 條》與研究未來被動分詞，最顯文獻學之用只是必要的基礎分析。

所以說，逐層使用三重研究方法是基礎工作。語言文獻學的層次，精審文獻，澄清文獻的變異、疏理難解的譯文，由語言到語意，在語用的情境中透視言外之意。思想為主的史學方法，條分聖典與論註的傳承系統、部派的承續，明教理的流變，疏通發展的層次，適加綜合融貫，邁向抉擇精義。佛法教義學的方法，精析文義，審思法義，點撥異說，抉擇真義。更重要的，綜合融貫三重方法，彼此相互支持，應用在佛教聖典的解釋之學，朝向重現釋尊教導的研究。

第三目　佛教聖典的解釋之學

本書在佛教原始聖典的研究方法上，嘗試發展「佛教聖典的解釋之學」。

發展聖典解釋之學的過程中，研習佛弟子解釋佛法的經驗與

[132] 運用巴利文獻的情形也不例外，可參見《Dhp》。另外，也可參考〈蔡奇林 2001b〉。本書附錄的譯註亦有從事於此。

方法，吸收現代學者發展的佛教詮釋之學[133]，以「重現釋尊教導」

---

[133] 依〈Schmithausen1990〉與〈Jong1990＆1993〉對三種重現釋尊教導的區分與反省，並未涉及當今發展的佛教詮釋之學，亦有所不同於本書將發展的佛教聖典的解釋之學。以下概說其間的問題。

（a） 在西方基督教的傳統中，長期有解釋聖經的專門學問，被稱為基督教釋經學（可參見《奧斯邦 1991》，《丁偉佑 1998》頁 53-82）。基督教釋經學的發展，深刻影響該宗教對聖經的理解。在當代，並發展成重要的哲學潮流，深刻影響西方思想，並及於東方。西方學者開啟的佛學研究，也應用其中的方法（參見《Buddhist Hermeneutics 1988》、〈Maraldo1986〉）。台灣為主的華人佛學研究者也吸收應用（例如《傅偉勳 1990》、《林鎮國 2002》、《賴賢宗 2003》）。如果正確理解現代（西方為主的）佛教學的發展，吸收其優點，並發揚佛教內固有的註解之優點，這很有助於重現釋尊的教導，引導佛弟子依持聖典修證菩提，實現解行並重的理想。

（b） 〈Schmithausen1990〉在概括三種研究方式時，及《Gethin1992》在解釋自己解經的模式時，都沒有關涉到上述基督教聖經的釋經學，也沒有反省佛教聖典的釋經之學。事實上，要適切「重現釋尊教導」，不能只是如〈Schmithausen1990〉與《Gethin1992》的綜合反省，一定會關涉到佛教聖典的解釋之學。「重現釋尊教導」的研究方式與佛教聖典的解釋之學有密切關係，還待進一步嘗試與研究。

（c）佛法的傳統中，源於佛世，佛弟子就一直透過解釋佛陀的教導來傳承教法。對於聖典的解釋，《瑜論》釋文可說是一種方式。巴利佛典內的註與疏保留最完整與豐富的解釋。若研究其解釋的特色，吸收其優點，既有助於形成好的解釋模式，又有助於理解聖典。至於佛教聖典的解釋之學，巴利藏內的《導論》受到很大的重視（〈Bond1988〉），可參見〈Vanhaelemeersch2000〉及其註中的參考書目（有專書研究《導論》）。本書對《須深經》與《井水喻經》的譯註與研究，就應用到古代佛弟子釋經的優點，並作為實例，初步嘗試佛教聖典的解釋之學。

的課題為導向。嘗試釋律之學與釋經之學，開發菩提道糧的豐富題材，法與律平衡，共構佛教聖典的解釋之學。

於下，先略述佛教聖典解釋之學的源流與發展原則。接著，略說本書對解釋之學的試用。第五章中，正式試論佛教聖典解釋之學。

1　佛教聖典的解釋之學的源流

釋尊在世，教法如日中天，照亮世間。這時，佛弟子躬行菩提之道，沐浴在教法中。釋尊成道後不久，就派阿羅漢弟子去弘法[134]。這時，解脫的聖弟子開始解釋佛陀的教導。陸續地，佛世的（聖）佛弟子就以各種方式解釋佛陀的教導[135]。這時有佛陀印

[134] 據《律藏巴》，包含佛陀，這時世間共有六十一位阿羅漢（I 19-20）。

[135] （a）佛法是源自世尊自覺無上菩提，而後教導開覺佛弟子，佛弟子再加以解釋弘傳下來。佛陀曾親自問弟子：如來與解脫的弟子同樣是阿羅漢，但其間有何差別呢？弟子們回答：「法是根植於世尊，由世尊所引導，以世尊為依歸」，（古代常譯作：「如來為法根，為法眼，為法依」。）懇敬請世尊解釋。佛陀即回答：「如來、阿羅漢、正等正覺者是未曾起之道的令發起者，未曾生之道的令生起者，未曾宣說之道的宣說者，知曉道者，發覺道者，於道善巧者。而且呀，諸比丘！弟子們現在順著道路走而安住，未來將俱足（道）。」（《S 22:58》Ⅲ頁 66，《雜第 75 經》《雜會上》頁 123）

（b）聖典中呈現佛世解釋法教的種種情形。佛陀常作簡要的教導，本人再進而詳細開示。這就是佛陀親自解釋法教，例如《S22:5-8》（Ⅲ頁 13f.）。也有佛陀設問，由佛弟子（特別是舍利弗）發揮法義，而佛陀讚美他的答案。例如《S55:5》Ⅴ頁 346，《雜第 843》《雜會中》頁 456。也有情形是，

證審定弟子的解釋，又有眾多佛陀親自育成的解脫者，沒有「重現釋尊教導」的研究課題。

佛陀將入滅之前，囑附阿難尊者：以如來親自教導的「法與律」為導師[136]。釋尊一入滅，世間的「法眼」不再審定法義，弟子無法獲釋菩提之道。為了「導師」住世，解脫的聖弟子即召開會議，結集「法與律」，漸次審定為聖典。即使在第一次結集的會議中[137]，對於佛陀的教導亦小有不同的憶持與解釋。這時，真正開始所謂「重現釋尊教導」的研究課題。在教法的傳佈中，以釋尊教導的法與律為依歸的佛弟子，為了「重現釋尊教導」，就解釋聖典，發展「佛教聖典解釋之學」，以期復歸佛陀的教導。這時，

佛弟子為了獨處努力用功，前來請求佛陀略教法要，以利用功。佛略教後，當下要求問者廣釋法要；弟子就詳細解釋，而被佛陀所讚美認可。例如《S22:35-36》Ⅲ頁 34f.，《雜第 15-21 經》《雜會上》頁 21-29。也有情形是，佛陀略說教法後，佛弟子就進一步研討解釋的。例如《S22:1》（Ⅲ頁 1f）.，《中部第 18&141 經》(《中阿第 115&31 經》)。也有弟子弘法時詳加解釋的。例如《S22:3-4》（Ⅲ頁 9f)，居士不能領會佛陀的略教，大迦旃延廣演法教。

（c）佛世時，佛弟子遍到恆河的中下游弘揚佛法，弘法時的闡揚與釋疑就是解釋佛說。即使居士的弘護佛法亦不例外在。例如《雜第 911 經》(《雜會下》頁 593-4）與《Ｓ42:10》（Ⅳ頁 325-7）中，村長維護清淨的佛法，佛陀親自讚美其「作獅子吼」。佛世時，解釋佛法的目的是為了助人正確信解佛法，解脫煩惱。解釋的方向是深廣化，詳明佛法，並解決各種衍生的疑惑與問難。

[136] 《D16》II 頁 154，《長阿第 2 經》大 1 頁 26 上。另可參見《印華 3》頁 132f.。

[137] 這是諸部廣律的共同記載，可參見《塚本啟祥 1966》頁 175f.。

開始所謂的「佛教聖典解釋之學」。

佛弟子解釋佛陀的教導，古來已有豐富的成果。在巴利經藏第五部的《小部》（Kuddaka-Nikāya）中[138]，就有舍利弗尊者解釋《經集》古老成份的專書[139]，名為《義釋》（Niddesa）[140]。論藏的阿毘達摩深刻解釋「法」，古來的佛弟子視為三藏之一。佛弟子對於三藏的解釋，北傳漢譯的釋經之作有《瑜論・攝事分》對《雜阿含經》的解釋。釋律之作有譯自巴利系統的《善見律》等[141]。解釋論藏之作，最有名的是《大毘婆沙論》。佛弟子對於整套三藏的解釋，現存的巴利語佛典最完整[142]。整套的三藏之外，還有一套對三藏的《註解》（Aṭṭhakathā），其下更有諸多《疏抄》（Tikā）和的《隨疏抄》（Anuṭīkā）[143]，代代並有大長老抉擇廣釋[144]。

解釋聖典之作，乃解釋之學的最重要範例。至於對解釋方法的討論，則有巴利佛典的《藏論》與《導論》[145]。這兩部寶典更

---

[138] 漢譯的部份，編在大正藏的第 3&4 冊。

[139] 《經集》的〈義品〉被視為佛世已存的聖典，相應的漢譯本有《義足經》。可參見〈水野弘元 1〉頁 205f.、《經集英譯 n》。

[140] 可參見《水野弘元 3》頁 1f.。

[141] 可參見《B＆H1970》，《水野弘元 1》頁 103。又可參見《印順 1971a》頁 83f.，《Prebish1994》頁 31。

[142] 〈Lopez1988〉大致解釋北傳的後代佛教為何未發展註解書與「詮釋」策略（頁 2）。

[143] 詳見《Norman1983》，CSCD。

[144] 例如，本書研究《比丘戒‧捨墮第 10 條》時，引用到的《Janaka1960》。

[145] 《EIP7》頁 381f.＆403f.，《水野弘元 3》頁 137f.。

直接關涉到「佛教聖典解釋之學」。

2　邁向佛教聖典的解釋之學

在現代，要嘗試邁向「佛教聖典解釋之學」，值得注意幾項原則。

（1）吸收發揚佛教內解釋聖典的傳統。（1.1）聖典中，若是佛弟子主講的經律，特別值得注意。如果是在佛陀面前解釋，又蒙佛陀直接印證的[146]，更值得學習。（1.2）佛弟子傳承聖典的同時，解釋聖典，乃是佛弟子「重現釋尊教導」的智慧結晶。在現代，提供寶貴的解釋範例[147]，乃邁向「佛教聖典解釋之學」的經驗基礎。在今日，翻譯與註解聖典時，仍是重要的參考指南[148]。本書對聖典的譯註與研究中，依循古道，吸收現代學者的研究成果。（1.3）關於「佛教聖典解釋之學」，巴利佛典的《藏論》與《導論》是最有名的古典名著[149]。現代學者從事佛教的詮釋之學，最注意的佛典就是《導論》。至於《瑜論．攝事分》對《雜阿含經》的解釋，主要是屬於註解書層次，而不是說明解釋的方法。但是，如果嘗試研究《瑜論》釋文的解釋特色與優點，也可以資養「佛教

[146] 可參考〈宇井伯壽〉、〈Mann　1990〉。

[147] 《Bond1982》就是研究巴利「三藏與註解書」。

[148] 例如《相英譯 b》、《經集英譯 n》。《相元譯》則未參考，〈蔡奇林 2004〉將專文批評誤譯的種種問題。

[149] 《EIP7》頁 381f. & 403f.，《水野弘元 3》頁 137f.。

聖典解釋之學」[150]。本書研究《瑜論》對一些經的解釋，發現其特色與優點常在修行道次第上安立經文，確解經文的深意，其目的是以攝要義為主[151]。在修行道次第上安立經文的特色，正與《導論》相同[152]。

（2）佛教聖典解釋之學中，既不單只有經，又不單只有律，包含釋經之學與釋律之學。法與律平衡，法與律合釋；以戒定慧三學完成菩提之道，實踐覺悟的真理。教證與理證並重，單就聖典本身並不使人成「聖」，更不是離聖典另釋真理。在歷史情境中透顯真理，觀察真理如何落實在歷史中，以期在現代情境中實踐菩提之道。

（3）從譯註研究中，建立更多的解釋案例。從具體的經驗中，邁向更完善的解釋之學，並吸收現代學者從事的佛教詮釋之學的優點。實用的解釋之學，或為恰當的方向[153]。

---

[150] 印順法師以四悉檀判攝聖典的「理趣」(《印順 1989》頁 29)，其中亦吸收中國天台家判教的方法（《印順 1971a＆1989》頁 491＆29)。這有助於審思聖典中如何契機化導世間[150]，作為佛教聖典釋釋之學的重要成份。華語系固有的舊典範中，科判經文的方法亦是資糧。

[151] 在本書第二章第五節的附錄。

[152] 參見〈Bond1988〉。

[153] （a）整體學理的反省與研究亦有助益。落實釋尊教導的菩提之道，可在聞思修證的道次第中，試構整體學理。在聞思的階段中，吸收古代註解聖典的成果，譯註研究聖典，提供更多的解釋案例。並研究佛典中解釋的方法，以期結合實例與方法，建立實用的佛教聖典詮釋之學。聞思階段詮釋聖典，需重視多元的相容，詮釋的開放，層次的深入與整合。修習的

3　試用聖典的解釋之學

聖典的解釋之學，基礎乃精審地應用佛典的一般研究方法。釋律之學方面，本章的附錄是「釋律之一滴」，鋪設正法律的基石。本書的第二章與第三章中，嘗試釋經之學，依律典之戒學為基，進明止觀相資之妙法，以至於解脫，條貫菩提道。

釋律與釋經的方法，有同有異，又有共基的一般方法，難以完全割分。於下的說明，乃就本書的實際用例為主。

釋律之學只是一滴，僅說明使用到的整體方法與原則。於下的說明，已述及基於釋律之學，重現菩提之道的戒學及教團倫理，進而落實為復歸之詮釋旨趣。本章的附錄則是案例。

階段中，參與式地理解戒學，審思合理實用的釋律之學。進一步修習止觀，或可稱為佛法的現象之學，依穩固的心力，持續深入分析所緣的相。認識觀察的心智與顯「現」出的「象」之樣相，依待成立。在修習認識真理的歷程中，心智與所緣之相交互提昇，相待成長，漸次降伏粗細不一的煩惱偏執，心向於更清淨。在現證的階段中，以覺醒之心親證無相的涅槃。穿透現象，現觀最究竟的法，乃「本質」地重現佛陀教導。滅盡煩惱，「實用」地復歸佛陀的教導。

（b）因此，在聞思階段，詮釋聖典的多元深層法義，乃佛法的現象之學的必要基礎。在修證的階段，試用菩提之道的三學，修習止觀的現象之學。終而，飽滿完成佛教聖典的釋經之學，重現釋尊的教導，即是復歸佛陀的教導。

（c）本書第二章第四節中，詳細分析「佛法現象之學」所需的定力程度；依定修證慧觀時，五層清淨心智與所緣的五相次第；止觀相資的不同組合與成就菩提的共同歷程。

釋經之學的最後部份，亦稍微兼涉值得研究的經典主題。基於釋經之學，重現菩提道的止觀之學，例如本書的第二章第三與四節。

3.1　釋律之學

本章附錄中，譯註《比丘戒．捨墮第 10 條》，以此為例，略述菩提道之基的戒學，說明佛陀教導的「中道的戒法」如何導向於解脫，為法與律平衡下一註腳。研究內容上，以該戒條的七個未來被動分詞，顯示五個僧俗互動的情境，說明佛陀如何教導出家眾不持金銀。

研究方法上，首先使用佛典的一般方法，依於文獻學略明教證的文句與字意，依於史學簡束戒法的流變，依於佛法教義學抉擇真義。

就重現釋教導的三層研究方法。

首先是就戒學之特殊領域，嘗試「釋律之學」。試用各種解律的方法，做為釋律之一滴。就律教的特殊領域，依於語法現象說明僧俗於教團的相融倫理與各自的職份，依於戒學的生活倫理觀察僧俗如何使用語言[154]。以期融貫戒經的字詞文句、語意與語用，指明實踐之道，形塑柔美的宗教文化。解釋的過程，基於語法分析戒經的字詞文句，逐次提昇，從語法到語意，從語意至語用。指明佛陀在語用的契境之教，解釋情境的受持重點與分際，戒法

[154] 這是從語言學的角度來看，觀察印度系（巴利語）的語意用在戒法上，呈現出來的語用學與社會語言學（參見《謝國平 1985》第十、十二章）。

的生活樂趣。從語用的契境之教指引內心，導向菩提，止於離言而信敬佛陀。

解釋的重要原則[155]，（1）說明佛陀不凡教導的可實踐性。（2）分析戒法中，佛陀生動的契機之教，引發好樂修學。（3）法與律平衡，循律引向於甚深的法，法落實於生活的律軌。（4）在菩提道上定位戒法，明戒法向於解脫之精神[156]。由此結合釋經之學，共構佛教聖典的解釋之學。釋律的過程中，既是嚴謹敬慎地解釋佛陀的教導，又可培育個人的品格，有助於培養良好的宗教傳統與社會文化。

其次[157]，依於釋律之學，觀察佛弟子傳承律典的分流與共法，再依之重現釋尊的教導。首要在於使用比較的方法，比較研究巴梵印度本與漢（藏）譯本。在文獻的引釋上。（1）在《比丘戒》中，以戒條解釋戒條。（2）以《比丘尼戒》作為輔助，旁證《比丘戒》。（3）以經分別為主，觀察施行方式。（4）以犍度為主，作為進一步的案例。（5）經律合釋，以經藏中的戒學佐證律藏中的具體戒相。（6）使用註解書，歸納發展成整體的實施方案，澄清模糊或疑點。

---

155 聖典提示的方向需另研究。例如，應用四大標準（《律藏巴》｜頁249-50）與三增上學（《A3:85＆88》｜頁230f.＆233f.）。可參見《印順1971a》（頁22f.）、《Ṭhānissaro1994-01》（｜頁26f）與《Ariyesako1998》（頁43f.）

156《俱舍論》對四聖種的解釋（大29頁117上），就是依於戒法引向解脫。

157 於下所示的方法，也大致呈現在《Pachow1955》頁16。

依於律典中的真理，觀察歷史的佛弟子傳承的法教，隨順於重現佛陀教導的研究方式，可簡束戒法的發展史：觀察從戒經發展到經分別（與犍度），再發展到註解書。亦可批判發展過程的流失。至於輕訶或輕毀戒法而不知防範安立，乃至在佛陀的教法之上預設更高的倫理原則與精神，這些都是待澄清的。

最後，迎向當代的實踐情境，落實於復歸佛陀教法的詮釋旨趣，重要的解釋線索：僧俗共組中道教團[158]，作為佛弟子在世間的立足處，在世間弘護教法的活動機制。（1）各人受持戒法如何保護自己，引向出離。（2）僧團研修戒法如何相互增上清淨，引向和樂團結。（3）僧俗相融相待的倫理，各得其生，受用中道的戒法；依律共組教團，各顯職分，修學弘揚妙法。這些線索活絡中道教團的生活藝術，滋養佛弟子的慧命，於現代顯揚正法律，涵育佛教倫理，點綴文化之美。

以上所述，主要是從實例分析，僅只釋律之一滴。待更多的研究案例，才能從經驗中發展更完善的釋律之學，重現釋尊的不凡教導，復歸為生活的藝術。

3.2　釋經之學

本書的第二與三章中，初步嘗試佛教聖典的釋經之學。

定型式的研究是明顯的切入點。釋尊教導解脫正道，有基本

---

[158] 佛陀將教法久住的責任囑附僧團。但是，在當今的時空情境，或可依僧俗共組的中道教團為軸心。如此的現代詮釋，還得進一步思考。

一致的方向與內涵。與佛同世的聖弟子憶持法教，師徒在口授傳承法教間，相互感召與淨化。佛弟子為了傳承法教，定型式與數目逐增編輯法數（或稱為增一法）成為主要的方法。定型式的長度有最簡短的定型套詞，到句子、套句、段落，乃至全經結構。定型式的內容有生活互動的定型情節、讚頌、戒法、定學、慧學等。詳細疏解各種定型式，非常有助於閱讀《阿含經》，對《雜阿含經》更明顯。本書的第二至四章中，疏解一些定型式[159]。

經中的定型情節常是律學的精要，必須經律合釋。例如《須深經》中，外道羨慕佛門的「四資具」豐富，推選外道須深入佛門來盜法，就必須經律合釋，特別是運用本章附錄的不持金銀戒之解釋。所以說，本章的附錄正是第二章的戒學基礎。經中涉及律學的部份，必須與律藏結合。因為經中之律教常只是要義，或常在經文脈絡中被高顯要義，須依律藏的節度詳明施行方式，以在生活中落實甚深法教。不平衡地解釋經中的律教，常造成整體教法的失衡，又自誤誤人。例如，《須深經》的段落 1.5 中，外道須深必須四月別住才能出家的問題；段落 5 中，佛門聖者須深懺悔盜法。結合序緣與結論，經律合釋，全經的戒法與教學結構就有基礎。

聖典中，契機之教，既顯佛陀的慈悲善巧，又常是全經的密

---

[159] 如何分類聖典的文體？佛教的固有分析法是九分教或十二分教，可吸收新的研究方式，擴大研究解釋不同文體的方法。解釋譬喻，《丁敏 1996》提供一些基礎研究。

礙，也可能是全經的結歸之處。值得綜合研究，以明聖典中的契機教法[160]，作為深度解釋之基礎。例如《須深經》中，佛陀對須深的善巧教導，表現在《相》中有兩重結構。第一重結構展現在段落 2.4 與 3.4。段落 2.4 中，慧解脫的比丘結答須深時，說：「不管你了不了解，但我們是慧解脫」。段落 3.4 中，佛陀結答須深時，也使用慧解脫比丘回答須深的口氣，答說：「不管你了不了解，但是，先有法住智，後有對涅槃的智」。佛陀的引用，就有支持慧解脫比丘的效果，促使須深專心學習下面的詳細解釋。第二重結構呈現在段落 2.4 與 4.5。段落 2.4 中，須深對於慧解脫者沒有定學的成就，反詰說：「現在，在這裡，大德：既有（阿羅漢的）這種表明，又沒有這些等至。這種（表明）如何可能呢」？段落 4.5 中，佛陀用須深對慧解脫比丘的反詰，也反詰須深。段落 4.5 中的反詰，間接提醒須深自我反省。接著，段落 5 中，須深懺悔盜法，結束本經。如此的結束就回應本經開始的盜法因緣，扣緊了本經的序緣。

---

[160]例如《M152》中，佛陀論破外道沙門。《M150》中，佛陀教導外道在家人。《S22:1》中，佛陀契病苦老居士之機而教。《M64》中，佛陀契未諳大法者之機，善巧誘引，才教導甚深的止觀。《經集．第一品第二＆四＆六＆七．第二品第二章》中，都有非常生動的契機之教。若再研究佛陀如何契機教導父親、姨母、親生的兒子，就顯其對俗家眷屬的契機教導。《雜第 1226》、《D2》中，佛陀對國王的教導，更顯契機的特色。要運用契機之教來解釋聖典，必要的基礎研究很多，至少有佛法興起的時代背景與（佛弟子的）人物傳。

透過契機之教解釋聖典，常可生動貫穿整經的理路。例如《須深經》中，有三重結構。序緣的盜法與結束的懺悔盜法，這是外在的一重結構。內部的核心結構，佛陀順著須深與慧解脫比丘的問答，對須深的兩重善巧教導，這也是本經更深的法義。外在的結構是戒學的必要前行，內部更深的法義是定學與慧學。兩重善巧教導的文氣使用，還有法義的連結，就使得整經生動而嚴謹，融貫又有理路。透過契機之教貫穿整體經文，可以體會佛陀教導的善巧，學習全經的旨趣。

解經之學的一大重點是安立全經的經旨結構[161]。在菩提道次第定位全經，乃是適切的原則。這原則是運用教法的核心解釋聖典，詳明於巴利佛典的《導論》[162]，也是《瑜論》釋經常有的優點。依此原則解釋聖典，指引正確的方向，易於引發研習者「醒」悟過來，走上菩提之道。真正落實解釋經典的目的。

運用契機之教看透聖典的機宜，運用菩提道定位經文。大部份的經典，即使兩三頁的短經，都會有明確的經旨結構。要理解經典的文句，有必要順著文脈。反觀之，如果沒有分析出經旨結構，就很容易割裂經文或斷章取義。整體理解巴利聖典的經旨結構，還可賞析聖弟子傳誦的巴利文學，不只是生硬的語言。更重

---

[161] 華語系佛教舊有的方法是用科判，類似於讀書筆記時作的段落大意。用菩提之道來整合收科判的方法，可使經文段落大意判然分明。

[162] 〈Bond1988〉。本書第二章第五節的附錄中，初步研究《瑜論》釋文常有的優點。

要的，可以漸次心領神會言外之意，體會佛陀及聖弟子的生命展現，朝向清淨安樂的生活。《須深經》即是如此。《比丘戒．捨墮第 10 條》的解釋，若結合制戒因緣，適加詮釋，就成為一部意旨深遠的短經。

對讀比較巴漢聖典，有易精審全經，為重現釋尊的教導作必要的準備。本書詳細對讀研究三經（加上《七十七智經》)。除了註解評析文獻與經句，並綜合相關經典，研究其中特有的法義。

重要概念是最基本的，很可能是「重現釋尊教導」的重點。常要研究相關的經群，再結合論註系統。例如，本書第二章第三節中，綜合《須深經》與《七十七智經》的經與論註系統，研究法住智。再如本書第二章第四節中，研究慧解脫所依的定力時，研究的經群與論註有《A4:90-92＆170》與《雜第 464＆550》。研究止觀相資的修證過程，研究的經群與論註有《A4:90-92＆170》與《雜第 464＆550》、《M52＆64＆111》與《中阿第 205＆217 經》。

若就《雜阿含經》而言，很適合以一整個相應為研究主體，作對讀研究[163]，特別是《瑜論》有釋文的部份。如果是《瑜論》

---

[163]（a)《天襄 1998》的研究方法是以《瑜論》的釋文「抉擇《雜阿含經》經意」(頁 22)，「並配上相關的的南傳巴利藏之漢譯經文」(頁 22)。該書用了《瑜論》的藏文本，書末也整體附錄《相亨譯》的《受相應》)(頁 357-387)。但是，並非以巴漢聖典的對讀為主體，仍屬於接繼印順法師的研究。《呂凱文 2002》擴大到整個《雜．雜因誦》為單位，由之研究初期佛教的「緣起」。研究方式與主題已有開展，但仍預設印順法師的研究。《Mun-keat2000》則擴大到整個「修多羅」。

有釋文的部份，我們就綜合巴利的《相應部》與《相註與疏》，論典引證時的釋文也可以參考（例如本書研究《須深經》的法住智與涅槃智）。透過巴漢的經與註疏，常常可以活用四筆資料（《雜》的經文、《瑜論》釋文、《相》、《相註與疏》）。如果結合定型式、經群或整個相應，同一段經文可能就有幾十筆（甚至百筆以上）資料可以應用。這種精審的研究，常常足以讓我們抉擇出正確的經文[164]，條明經論的流變史，或是看出巴利系統與《雜》的系統的不同特色或優劣，乃至於重現釋尊的教導。本書第二與第三章的研究作了一些嘗試。

重要的延申是研究《瑜論》解釋《雜阿含經》的特質與優點。

（b）《Minh-Chau1964》對讀研究巴漢的《中部》與《中阿》，《Mun-keat2000》對讀巴漢的「相應修多羅」。後一書於結論中，也建議比較研究其餘的《相》與《雜》。就《長部》與《長阿》的系統而言，文獻與法義比較豐富複雜，已有單經的研究（參見《Gethin1992》頁 9 的註 34，對《大涅槃經》與《沙門果經》的研究都非常有名）。但是，單就巴利的《長部》與漢譯的《長阿》而言，其同屬分別説部，又高達 27 經相同（《前田惠學 1964》頁 619-634，《印順 1971a》頁 719-725），比例遠超過《中部》與《中阿》，仍值得比較研究。經藏中，學者（含印順法師）對《增一》與《增部》看法差距最大，因其關係與（歷史）地位比較複雜。

（c）《Gethin1992》是相當有開展性的研究。該書以巴利《相．大品》為整體綱領，並以諸道品為主軸，綜合研究經藏與佛弟子的論説與註解。既分析個別相應與綜合整個《大品》，又兼顧經藏的同時性與佛典發展的歷時性。

[164] 類似的研究，《楊郁文 2000》已有一些成果（例如，頁 151-152）。

相對地，巴利系統的註解特色與優點。如此一來，就可看清《瑜論》釋文[165]與《相註與疏》的各自特質，妥善活用二者的優點。這是本書解釋《雜》與《相》的基本參考指南。合併翻譯巴利的經與註解，這對華語系佛友很有價值[166]，可加深對巴利語佛典的理解[167]。本書對《井水喻經》等的譯註與研究，只吸收註解書的重點，還未完整翻譯[168]。學習佛弟子的解釋傳統成為進一步的基礎研究。

第四目　結論：重現釋尊教導的研究方式

以聖典核心，從事「重現釋尊教導」的研究，可分成三層次：聖典本身的真理、（初期佛教乃至佛世）歷史中的真理、真理復現在當今的歷史。

首先，聖典本身的真理，這是聖典解釋之學直接貢獻的。結

165 《瑜論》釋文受到論主（與譯師）的影響而含有唯識思想，當然必須細加精審（參見本書第二章第三節第二項的註解）。

166 《Bodhi1978＆1989》是好的例子，後一書有中譯本。

167 《中部英 n》與《相英譯 b》的註腳中，幾乎運用註解書的所有法義重點，適切解釋經文與全經意趣。這種譯註模式已獲多方讚美，幾乎刷新英語世界對巴利經藏的理解

168 在 2003 年 11 月 30 日，成功大學中文系〈宗教與文化研究所〉舉辦了「阿含經及巴利佛典的翻譯與教學」綜合研討會。這是很好的開始，與會的引言者之一即將發表建設性的專文（〈蔡奇林 2004〉），題目是：〈《漢譯南傳大藏經》譯文問題舉示．評析——兼為巴利三藏的新譯催生〉。

合釋律之學與釋經之學，共構聖典的解釋之學；法與律平衡，詮釋聖典蘊涵的菩提之道，發掘聖典自身的真理。

其次，歷史中的真理[169]。聖典存在於歷史中，當然是歷史中的真理。其核心是聖弟子的分流發展與共傳，指向歷史的佛法僧三寶。其最高目的，依聖弟子的傳承來重現釋尊教導。本書朝向此目的之方法，在引用與解釋聖典的模式上，對讀精審（印度語系的）巴利（、梵）與漢譯原始聖典，研習不同語系傳載的聖典。參考指南是古代聖賢的註解、論著，不專揚一教區的宗教傳統。少分介紹南傳上座部佛教的教學成果，運用現代學者的研究成果。透過如此引釋聖典的模式，也會反過來條理教法的發展與聖弟子的傳承，指明聖典本身的真義。所以，重現之研究意識深刻地顯示解釋之學的研究目的。

本章的附錄中，基於釋律之學，少分重現菩提道的中道戒法（與教團倫理）。因為僅只釋律之一滴，律教的《比丘戒‧捨墮第10 條》明顯地根源於釋尊的教導，在引釋釋律的模式，本書尚未完全開展這個方法。基於釋經之學，重現菩提道的定慧之學。例

[169] 要進一步詳明在歷史情境的真理展現，則須相關的歷史研究。這是複雜的問題，本書於此的嘗試較少。在佛世的大時代脈絡中，比較出佛陀教導的特點，這是有助益的研究方法（《Warder1970》頁 12，又如《Bronkhost1986》的研究方法）。基礎的相關研究眾多，舉凡佛陀傳、結集史與聖典成立發展史、（僧俗）佛弟子傳與教團史等（《塚本啟祥 1966》使用的文獻與方法非常豐富）。但是，如何應用聖典的共傳，進一步解釋評析法義，對於「重現釋尊教導」則更重要。

如，本書第二章第三節對「法住智」的研究。為了確定《須深經》的主旨「先知法住、後知涅槃」，綜和南北經與論註。在語言文獻學的層次，辨析審定文句；在法義思想史的層次，條述不同傳統的發展；在佛法教義學的層次，抉擇真義。為了準備重現釋尊教導的研究，第二項中，特別研究《七十七智經》的經論系統。語言文獻學上，精審分析巴漢的版本與文句，乃至評析《雜》本系統的流變，進一步推測漢譯《雜》本所據的印度語言版本之可能變化。史學上，評析《雜》本經論的流變等。佛法教義學上，抉擇經旨法義，顯揚嚴密的修行次第。再如本書第二章第四節中，研究止觀之學，以相類的方法研究經群與論註的發展系統，例如《A4:90-92＆170》與《雜第 464＆550》、《M52＆64＆111》與《中阿第 205＆217 經》。

第三，真理具現在當今的歷史，就是復歸教法的詮釋旨趣。佛陀教化的方法巧妙切合，在創教的大時代施設教法，轉動法輪，制律軌建僧團，對個人有契機之教，對個別的情境有契境之教。這種迎向時代與觀情境的契機之教，乃後代佛弟子的最高典範。所以，為了朝向復歸教法的詮釋旨趣，以利佛法的真理展現在當今的歷史，必須研習佛陀（及初期聖弟子）迎向大時代的態度與方法，如何契時代情境而施設法與律，創設教法。安住於佛陀軌動的僧團，僧俗依律共組教團，顯揚正法，實踐菩提之道。實踐者能弘傳道，不是道能弘人。依佛弟子共組的教團實踐法，佛法的真理具現於當今的歷史，不是天上掉頭來真理。所以，為了佛陀教授的真理具現於當前，參與復歸佛陀教法的詮釋旨趣。

會集研究方法、題材與法義真理，於當今的時空情境，為了落實於復歸佛陀教導的詮釋旨趣，學習釋尊（與佛世的聖弟子）迎向大時代的態度與方法，著眼於台灣為主的（海外）華語系佛教區，溝通教區之分流，接軌國際，迎向時代。契應這一實踐情境，導引研究方法與目的，詮釋教法為契機之教，隨喜復歸之道。

第五項　章節大要與寫作方法

第一目　章節大要

本書分成六章，引據諸多經與論註，抉擇菩提正道，評論當代發展的宗教思潮與研究傳統，並試擬研究方法。為了方便讀者掌握全書內容、分享本書的研究旨趣與課題，本項中，概述各章節的大要。各章的研究主題與綱要，於該章第一節會進一步序論；各章節中，適度結論。最後一章綜述本書的結論。

第一章是「序論」。第一項中，敬述本書的總綱。第二項是「研究內容」，說明研究題材與主題及議題的關係，概述菩提之道與當代三大思潮的詮釋。第三項是「重現釋尊教導的研究課題」。述介當代形成四種研究方式的過程，述評既有的四種研究方式，以吸收其優點。第四項「試擬重現釋尊教導的研究方法」，說明本書初步試擬的研究方法及待充實的方向。第五項是「章節大要」，還說明本書的「寫作方法」。附錄的內容，分析佛陀在《比丘戒·捨墮

第 10 條》的教導，補強本書的戒學，以明菩提道的基礎。內容雖只戒海之一滴，其研究方式依循戒律的生活藝術引向解脫的原則，可作釋律之學的準備。

第二章是「《須深經》之研究—兼論印順法師的詮釋」。法義重點是止觀之學。本章分成六節。第一節中，序論《須深經》的段落大意與要旨，並說明研究綱要。第二節中，翻譯巴利語本為華語，並與另兩個漢譯本分段對照。在註腳中，依循法與律平衡的原則，重點在嘗試聖典的釋經之學。第三節中，研究《須深經》特有的思想：「先知法住，後知涅槃」的修證原則。綜合南北經與論註，以期重現釋尊的教導。第四節中，研究與俱解脫成對的慧解脫阿羅漢。其中，並說明南傳佛教的純觀行者，評介西方學者對修證解脫的詮釋，以明止觀相資達到解脫的原則。第五節中，評析新典範對《須深經》的新詮。第六節是結論。

第三章是「《井水喻經》之研究—兼論印順法師的詮釋」。

第四章是「析論印順法師嵩壽期的新體系」。

第五章是嘗試邁向佛教聖典的解釋之學。

第六章是結論與展望。

第二目　寫作方法（正文與註腳的配合）

本書研究佛陀教導的菩提正道，略及戒學，重於定學與慧學，終於解脫者之分類。討論議題涉及南北傳佛教與西方的研究傳統。引用各式古典文獻，參考諸多現代研究。試擬研究方法，實

驗聖典解釋之學，以重現釋尊的教導。面向雜陳，旨趣向於實踐。

本書不敢自美為純學術的研究，為了方便讀者的閱讀，略說寫作方法。正文中，主要以說明法義為主。為了顧及正文的流暢易讀，深入精細的考辯與評述，大都置於註腳中。在註腳中的題材，例如，巴利語詞的語言學釋義，巴利語句子的文法分析。對漢譯《阿含經》的疏理方面，標釋譯文，澄清不一致的翻譯，抉擇定型式的異譯，不同譯本的對比抉擇。考辨《雜》與《相》的對應經文，評析《雜》本的流傳系統，綜合巴利語的經與註。不同論註對經的進一步解釋，分析漢譯論釋的法義。南北傳法義的存異或細部綜合與抉擇。評介研究史，研究主題的延申，研究方向的介紹。最基本的人事紀錄與讚說只作簡述，以期集中於法義。原則上，這些題材都放在註腳。很多條長註幾乎都可成單篇的論文，或再加增補，即可成文。

對讀《須深經》、《七十七智經》與《井水喻經》等時，引入巴利語佛典的全文，一則為了徹底對照，可能也方便想研析巴利語者。

有些內容簡繁不一地重覆在正文與註腳，落於不夠簡潔之失。亦有方便之處，一則提醒讀者，一則為了文脈暢通，還可以避免斷取文義而致不必要的誤解。

【附錄】　中道戒法之發微（釋律之一滴）
——以未來被動分詞爲線索

第一目　序論

1　**研究目的**

本附錄中[170]，研究《比丘戒．捨墮第 10 條》，共有三個目的[171]。

（1）嘗試解釋此戒，可以稍微補充本書戒學之乏，以明佛陀教示的菩提道之根基。從而發微中道的戒法，素描僧俗相融的教團，佛弟子立足於教團，參與世間，進而依律修習深廣的妙法，導向於解脫。

（2）在律教為主的戒學領域中，嘗試重現釋尊教導的研究方式。特別地，對本條戒的譯註部份（第二目），可以作為實例，主要是準備佛教聖典的釋律之學，結合釋經之學，邁向佛教聖典的解釋之學。譯註之後的研究部份（第三目），依《比丘戒》的律教，嘗試從現佛陀教法的研究。

[170] 本附錄的內容曾與僧俗二眾討論過，感謝他們的熱烈迴響。其中，吸收 Ayyā Dhammadīpā 的寶貴心得，她將以專題研究律教的妙法。

[171] 本附錄的目的之一為了說明「上座部教學傳統中，對巴利佛典的譯註與研究常有深刻的洞見」。所以，本研究的一小部份已出現在本章第三項第三目的註腳。

（3）比較國際領導性學者的名著與上座部傳統的教學成果，略明上座部教學傳統對巴利佛典的譯註與研究之參考價值。

2　研究題材的要義

本研究的主要題材是《比丘戒・捨墮第 10 條》。它是所有戒條中最長的，內容很豐富，含有不同身份的在家人與比丘的各種互動。在其中，佛陀教授僧俗相待相融的生活倫理，引導到恰當的情境，契境教導比丘，落實出家人不持金銀之道[172]。

菩提正道之中，佛陀教誡比丘（廣指所有出家眾）勿捉持金銀，這直接涉及八正道的正語、正業與正命。佛陀的這種教導不同凡俗，聖典的明確出處何在？如何施行呢？既然佛陀有此教導，就值得佛弟子諦聽，考尋聖典中的堅實根據，善思佛陀教導的實施方案。《比丘戒・捨墮第 10 條》正是最完整的根據，最佳的指導。

戒文的整體安排巧妙，節奏和諧有序。核心環節用到 7 個未來被動分詞，活化五個情境的開許與遮止，生動展現中道戒法。戒文中，佛陀教導僧俗如何相融互動，各顯其在教團中的職份。比丘在適當的情境中，落實不持金銀戒，又得到衣服等生活必需品。

戒文可以科判成八個段落，內容可當成八個情境。前四個情

---

[172] 《Wijayaratna1990》中，第五章專論〈money（錢）〉，作了一般性的研究。

境由作為施主的在家人主動發起，結束於淨人受到交代，確定比丘有動用淨資的權益。後四個由比丘主動發起，到淨人處，以三次的口頭提醒，適切地表達需要衣（料），還可六次的默立暗示。若淨人提供衣料給比丘，則圓滿施主的善願。若因比丘過度索衣（極限是三次口頭提醒加上六次默立暗示），強求淨人帶來衣料，即使淨人帶來衣料，比丘接受的衣料必須被該比丘「捨」出，該比丘並因此「墮」於佛制的戒網。所以，古代漢譯作「捨墮」，本條戒可被稱為「過限索衣戒」[173]。若比丘已至極限而適度索衣，淨人未提供衣料給比丘，則結束於往告施主：守護自己的信施。所以，錢最後由淨人交回到施主手上或仍在淨人身上。

總之，戒文對整個過程的教導，「錢」始於在家施主，中經淨人之手，歸結於在家人。而，比丘在過程中並未接受金錢，亦未涉及金錢交易，最多只接受衣（料）。

更重要的，戒文的精神深刻呈現：佛陀的中道制戒精神、比丘的中道持戒態度、居士的中道護戒方法，僧俗相融，共同實踐中道的教法。

3　研究方法與線索

研究方法上，基於佛典的一般研究方法，更嘗試重現釋尊教導的研究方法。

---

[173] 《律藏會》標名為：「過限索衣***價***戒」（頁 1171）。索「衣」只涉及物品，索「衣價」則涉及金錢。

在佛典的一般研究方法上，融貫語言文獻學、（律教的）史學與佛法教義學。於語言文獻學上，鑑別審定戒文，從語法分析語詞與文句的語意，從戒法分析語詞（成對的詞等）與文句（成對的句子與段落）的語用。融貫語言、語意與語用，說明戒法要義與情境的施行分際，並明佛陀契境的善巧教導。依於文獻學略明教證的文句與字意，依於佛法教義學抉擇真義；融貫語言與真理，再來精審傳承中的律典之戒法，就可依於史學簡束戒法流變，從戒經、到經分別、到註解書，還可審思漢譯戒經與註解書（例如《善見律》）的譯文。

就重現釋尊教導的三層研究方法，律教的釋律之學，主要在第二目的註解中。第三目開始的研究部份，基於釋律之詳細註解與分析，進而重現歷史中的真理，以期釋尊的法教具現於當今。由於《比丘戒》的核心明顯傳載釋尊的法教，比起釋經的部份，三層方法的相涉較深。第二目的註解中，大部份由語言現象分析律教，由之精細分析戒文的精義與情境的分際，可能需要讀者更多的參與式理解。依於第二目，研究部份的正文中，以法義為主。為了保持流暢易讀，所以略重覆第二目註解的內容。語法為主的分析研究，主要已在出現在第二目的註解，第三目以下的註解中作必要的補充。

研究的部份，以 7 個未來被動分詞為線索，看其如何活現五個情境的僧俗互動，落實不持金銀的生活藝術，透顯戒法的中道精神。試明佛陀的如實語，如何展示為可實踐的真理。增長教內之淨信，遮止異學外道之詰責。

未來被動分詞的字意包含「必須、應該、宜、適合、可以」。從「必須」到「可以」的分際有很大的空間，差距真是太大了。對其翻譯與說明，立即顯出是否照顧到字意與實際情境的應用。知其分際，明確抉擇，就可依著佛陀的引導，如法獲得生活資具，安享四聖種（食、衣、住與修行），成就聖道，遮斷無邊苦惱[174]。

依巴利的語法，未來被動分詞也稱為義務分詞。意義有「necessity 必要, obligation 義務, fitness 適合」[175]，或「must be done 必須被做，should be done 應被做，ought to be done 應該被做，can be done 可以被做」[176]。梵語包含相同的用法[177]。還可以用「to be」，表示動作「連續」的意味[178]。

巴利的戒文中，7 個未來被動分詞用盡上述的意思。落實在具體的僧俗關係上，非常活用，展示佛弟子的處事藝術，引導持戒向於出離的精神。巴利與兩個梵文戒本，條文與未來被動分詞幾乎完全相同[179]。為求明快討論，先摘要本書的翻譯如下：（1）

---

[174] 大 1 頁 563 中-下，《D33》DⅢ頁 224-5。

[175] 《巴文英 v》頁 367。

[176] 《巴文英 w》頁 104。

[177] 《梵文英 m》:「necessity, obligation, fitness, probability」(頁 202)。《梵文日》詳分為：「義務・命令・許可；必然・當然；適時・適當；可能・能力；預期・推量・未來等」(頁 303)。

[178] 《巴文英 w》頁 107＆235。《巴文英 d》也大致包含上述的意思（頁 166）。

[179] 《平川彰 1994》Ⅱ頁 208-209，下據此引用說出世間部的梵文；《Prebish1975》頁 66-69。

vacanīyo（宜說 sk. vacanīyo），（2）niddisitabbo（可以指出 sk. vyapadiśita- vyāḥ），（3）codetabbo（可以敦促 sk.codayitavyā），（4）sāretabbo（可以提醒 sk. vijñāpayitavyāḥ），（5）ṭhātabbaṃ（適合站立 sk. sthātavyaṃ），（6）gantabbaṃ（必須前往 sk. gantavyaṃ），（7）pāhe- tabbo（應該派遣 sk. preṣayitavyo）。

第二目　翻譯對照與註解——釋律之一滴

本目中，翻譯對照《比丘戒．捨墮第 10 條》與註解，嘗試聖典的釋律之學。以下的翻譯中，只華譯巴利語本，未譯出梵文本。對照中，只對照漢譯的《比丘戒四僧》，未對照其餘戒本。註解中，試用釋律之學，作為釋律之一滴。至於更全面的對照註解，尚待運用釋律之學[180]。

在釋律之學上，依於戒文的語言現象，呈現戒法的真義與分際；依於戒法的倫理生活，觀察語言的使用規則與特色。由語言現象的特點，分析情境中的語意與分際，呈現佛陀於戒經的契境之教。依於佛陀對情境的教授，契入戒法的精神與實踐點，顯示落實戒法的真實情態與脈絡。從而，描繪佛陀教導的生活藝術與宗教倫理，軌約生命在世間的律動與向於出世間。

以下的翻譯對照中，將戒文科分成八段。依僧俗相待的互動

---

[180] 運用釋律之學作更全面的對讀註解，筆者已聞好樂戒法者將專論進行，成果可期。

關係，各段再作細分[181]，例如段落 2.1 是在家人的主動（再分成 a 和 b），2.2 是僧眾的回動（再分成 a 和 b）。

1 施主（派使者）佈施比丘衣料[182]

1a 施主派使者

Bhikkhuṃ paneva uddissa rājā vā rājabhoggo vā brāhmaṇo vā gahapatiko vā dūtena cīvaracetāpannaṃ[183] pahiṇeyya-

---

[181] 此戒中，佛陀教導僧俗的互動之分際。互動的內容中，主要是僧俗合作落實不持金錢的相關環節。整條戒文可判分成八段。依戒文的表面字意，段落 1＆4 只出現在家人，實質內涵也包含出家人。所以說，實際應用，可理解成在家人與出家人的八個互動關係。由此可見，本條戒中，佛陀豐富教導僧俗的互動分際，可作為僧俗共組中道教團的重要聖典根據。

[182] 第一段正面顯示：施主是善願俱足，清淨樂施。間接顯示：比丘不涉邪命，並非主動化緣求取。何以有如此的「顯示」呢？理由有三。(1) 在施主發出的派遣文（段落 1b）中，顯示施主懂得佛門的比丘不持金銀。施主叫使者先買好衣料，再供養該比丘衣料，而不是命令使者去代為供養錢。施主的這種律學知識與如法行動，顯示施主的清淨佈施。在《雜第 911 經》(《雜會下》頁 593-4）與《Ｓ42:10》(Ⅳ頁 325-7）中，傳載一位村長與王臣等力辯釋迦子不持金銀，佛陀讚美其「作獅子吼」。在《M55》中，佛陀告訴名醫耆婆（Jīvaka)：以不清淨的物品供養如來及如來的弟子會招致非福（apuñña)（MⅠ頁 371)。(2）使者到比丘處，卻是直接供養金錢，說出了不合佛制的佈施文（段落 2.1b)。這可以作為反證。(3）可由語法現象旁證。段落 1a 中，bhikkhuṃ paneva uddissa 被放在句首乃是強調用法，pana+*強調詞的 eva*，形成重覆強調。而段落 8.2b 中，bhikkhuṃ uddissa 在句子的中間，並非強調用法，bhikkhuṃ 之後又沒加上強調詞的 eva。

《巴華譯》：特別為了比丘，若國王、國王的臣屬、婆羅門、或在家人[184]派使者送衣料的資金（去給他），（命令說）：
《比丘戒四僧》：若比丘、若王王大臣、若婆羅門、若居士居士婦遣使為比丘送衣價：

1b 派遣文

'iminā cīvaracetāpannena cīvaraṃ cetāpetvā itthannāmaṃ bhikkhuṃcīvarena *acchādehī*'ti.

《巴華譯》：「你用這衣料的資金買衣料後，送衣料給某某比丘」。
《比丘戒四僧》：「持如是衣價與某甲比丘」。

2 施主(的使者)來佈施金錢與比丘的回應(第 1 個未來被動分詞所顯的第一境)[185]

---

[183] cīvara 的巴利語可能是「衣的材料」或是「衣」。在此比較可能是指衣料。

[184] 此註中，主要討論「施主」的身份。

（a）「施主（dāyaka）」並未出現在戒文中。聖典中，佛陀對社會階層經常分成四類：剎帝利、婆羅門、居士（gahapati）與沙門（《Chakravarti1996》頁 67）。前三類（國王與國王的臣屬合為剎帝利）就是此條戒的施主。作為第四類的沙門未被包含，可能關涉到：佛世的外道沙門亦有不持金錢之戒，例如耆那教（《中村元 1995》頁 29-31）。換言之，一般的在家人都可擔任施主，不只限於佛教徒。如果在現代的情境，未持守金錢戒的宗教師，也可以擔任佛門僧眾的施主。

(b) 「在家人」、「居士」、「在家居士」等語詞，在流通的華語中很難界定。在巴利本與梵本《比丘戒‧捨墮第 6-10 條》中，出現「gahapati(sk.gṛhapati)」

2.1a 施主（的使者）往比丘處佈施

So *ce*[186] dūto taṃ bhikkhuṃ upasaṅkamitvā evaṃ vadeyya

《巴華譯》：設若那位使者往詣那位比丘後，如此報告：

《比丘戒四僧》：彼使至比丘所，語比丘言：

2.1b 佈施文

與「gahapatānī(sk.gṛhapatnī?)」(《Ｐ＆N2003》頁 30-34；《Prebish1975》頁 70＆71，《平川彰 1994》Ⅱ頁 144)，古代漢譯大都譯作「居士」與「居士婦」(《律藏會》頁 1169-73)。在原始聖典中，gahapati 並不是專指受過三皈五戒的在家佛教徒。有時專指佛典四分的第三類在家人，有時泛指前三類的所有在家人。其用法與意義的研究，可參見《Chakravarti1996》第三章。

[185] 此段中，佛陀貼切教導僧俗的互動分際。(1)居士的邀請文中(段落 2.1b，又如 4bb)，誠敬的邀請情態傳神遞出施主的善願，邀請文內容的適切與否則顯出居士護僧須具的律學知識。(2)相對地，比丘回應的行動中，和氣的親切回答顯出僧眾的正念感恩(段落 2.2b，又如 3.2b)，回答文的恰當內容顯示比丘正知地落實戒法。於下將會詳細研究比丘的回應行動。

[186] （a）本條戒可分成前後兩部份。前部份的四段由居士發起，後部份的四段由比丘發起。前後的第一段都無 ce (《巴文英 w》頁 294：表假設、條件)，後三段都有 ce。ce 引發的六段互動中，都已含願望式動詞（本句是 vadeyya），可以表達出假設語氣（《巴文英 w》頁 294：願望式表假設）。但是，加入 ce 就強化假設語氣，突顯佛陀對情境的指導與判決。

（b）如此情境化運用語言，傳達佛陀在戒經的善巧教導。本書將段落 1a 的願望式譯作「若」，依循古代漢譯：將戒條常見的 yo pana bhikkhu…結尾加上願望式，譯作「若比丘」。ce 加上願望式的強化條段落中，本書都譯作「設若」。

'idaṃkho, bhante[187], āyasmantaṃ uddissa cīvaracetāpannaṃ ābhataṃ, *paṭigganhātu*[188] āyasmā cīvaracetāpannan'ti,

---

[187] 此註中，以僧俗相互的和雅親切稱呼為線索，說明僧俗的相融倫理，及其在釋律的重要性。〈Kawanami1990〉就以「宗教的敬稱（religious honorifics）」為線索，研究緬甸出家女眾的宗教地位。

（a）bhante 的英譯可作「reverend sir」（《Ｐ＆N2003》頁 33），華譯作「尊者」，在此是在家人對男出家人的敬稱語。本段邀請文中，在家人於比丘面前兩次述及該比丘，兩次都用到 āyamantaṃ（大德）與 āyasmā（兩字的格位不同，故字尾有異），《P＆N2003》譯作：「venerable one」（頁 33）。

（b）段落 2.2b 的回答文中，āvuso（朋友）是出家人對在家人親切的稱謂語（類似英文的 my friend 或 dear friend），段落 3.2b 與 5.1b 中也用到。《比丘戒巴．捨墮第 8-9＆27 條》中，又都有出現比丘指涉在家人為 āyasmā（大德）。出家人與在家人對話時，使用這兩個字（āvuso 與 āyasmā）的意涵為何？在戒法中有何意義？本條戒中，有諸多在家人與出家人的相互稱謂語（及描述語）。透過這些稱謂語，可研究僧俗的相對倫理，女眾的情形可進一步參考尼戒。其不同的用法有不同的意涵，在釋律上，有助於判別戒文的實際意思；實踐上，可觀察學習佛門的禮儀。

（c）進一步，聖典中，教內外的不同在家人與佛陀（乃至僧眾）有各式的稱謂對應。綜合研究其用法，在釋律上，有助於判明該在家眾的宗教身分與情境中的態度。進一步，就可賞析佛陀如何契機教導。學以致用，就易在生活中傳播正見，最妥善地自護護他，自他安樂。

[188] 此註中，以段落 2.1b 的佈施文與 2.2b 的回答文為主，運用釋律之學分析其中的僧俗互動，詮釋其間的合理關係。

（a1）paṭiggaṇhātu（請接受）表示客氣的邀請（《巴文英 w》頁 34，《巴文英 p》頁 350）。段落 1b 的 acchādehi 是：施主指派使者送衣料的資金。這兩個巴利字的語法都是動詞的命令式（imperative），但是態度與相對關係大相差異。正確掌握語法，確切理解語用，有助傳神譯出語境，形成好

《巴華譯》：「尊者，這衣料的資金特別為大德帶來了；請大德接受衣料的資金。」

《比丘戒四僧》:「大德！今為汝故，送是衣價，受取」。

2.2a 比丘的回應

tena bhikkhunā so dūto evamassa ***vacanīyo***[189]–

的語用。(a2)綜合研究這段邀請文。前句是報告事緣，句中有敬稱語(bhante)與指涉敬語（āyasamantaṃ）。後句才是邀請，先以 paṭiggaṇhātu（請接受）表示客氣的邀請，接著將對象客觀地敬指為 āyasmā，而非直呼對方的名諱。使者柔軟的邀請文，貼切傳達施主的真誠信施。這個表達的結構又出現在段落 4bb 的邀請文。段落 8.2b 也有類似的表達結構。

（b）相對於居士的真誠邀請，比丘的回答文（段落 2.2b）中，如何客氣親切回答呢？（b1） 比丘用 āvuso（朋友），親切地稱呼在家人，類似英文的 my friend 或 dear friend。(b2）在現場中，主詞實際只是單數（只有一位比丘）。但回答文使用複數的「mayaṃ 我們」，有親切、客氣的意味。段落 8 的「tumhe （您們）āyasmanto」是相同的意味。

（c）僧俗倫理是相待尊重的，懂得適切應用，就可增進僧俗的融洽和樂。和樂的僧俗都善知律如何展現法，才能共建教團，守護正法律。這類的對答結構，值得進一步綜合研究，必可資養現代的釋律之學。

[189] 本條註將討論直譯或意譯的相關問題。

（a）本條戒中，七個未來被動分詞出現在五個句子，本書將以此為研究線索，略明中道的戒法。其中的四句直接以未來被動分詞為實際的動詞，只有此句伴隨願望式（此句是 assa+vacanīyo）。這種句法可參見《巴文英 w》頁 235，《Ṭhanissaro1994-01》如此翻譯：「is to tell」（｜頁 194）。但是，如此的翻譯並非必要。例如《比丘戒巴．僧例第 10＆12 條》中，同樣出現

assa+vacanīyo（《P＆N2003》頁 16-18），《Ṭhanissaro1994-01》則都譯作：「should admonish 應訓誡」（Ｉ頁 140＆148）。

（b）於下舉例討論直譯或意譯等問題。

（b1）本戒條的七個未來被動分詞，《律藏巴英譯 h》都直譯作「should」的意思。《Prebish1975》中，翻譯說出世間部與根本說一有部的梵本《比丘戒》(筆者還未見到根有部的梵本戒經)，也都直譯作「should」(頁 67＆69)。《平川彰 1994》（II 頁 204-5）中，七個字都直譯作「べきである」。但是，本書的研究將證明，抉擇情境的實況可分析成五種不同層次的行動：必須、應、宜、適合、可以。如果單直譯作「should」，其字意雖很多（《英典 c＆l》頁 1341&頁 1322），但仍未包含「必須 must」的意思。而且，should 的平面直譯法完全未傳達出佛陀的契機教導。以 2.2b 的回應文為例，雙重對照強調的回答突顯契境的真實教：用 na 在句首強調必須遮止接受金錢，cīvara 放句首則開許主動告知可接受清淨的袈裟。遮中有開而重於遮，所以本書譯作「vacanīyo 宜說」。

（b2） vacanīyo 與 vadeyya 都是源自動詞 vadati。vadati 的字意是 speak、say、tell（說、講、告訴）(《巴典英 p》頁 599)。所以，本條戒中，段落 2.1a＆3.1a 有 vadeyya 與 2.2a 有 vacanīyo，《P＆N2003》都譯作「說」（取 speak 或 say 之意）(頁 33)。但是，在《比丘戒・僧殘第 10-13 條》的 vuccamāno（亦是源自 vadati），《P＆N2003》都取「訓誡 admonish」的譯法（頁 17-23）。可見，對情境的意譯仍是必要。本書將段落 2.1a＆3.1a 的 vadeyya 分別譯作「報告」與「問」，則採意譯。緬甸是當今的佛國，佛教文化非常莊嚴優美，《Janaka1960》都譯作「稟告」的意思（頁 156）。可見，好的宗教文化乃傳神譯出情境的善緣；譯出律制的僧俗相融情境，有助於逐步形塑優美的宗教文化。

（b3）聖典中經常出現「往詣世尊」（yena Bhagavā tenupasaṅkami），乃是佛弟子前往詣見世尊、晉見世尊。「往詣」是通用的古譯，恰好傳達巴利語的意思。據《漢典》（頁 3968），「詣」是「前往，到某處去」；也有謙

《巴華譯》：這位比丘*宜*如此*告訴*這位使者：

《比丘戒四僧》：是比丘*語*彼使，如是言：

2.2b 回答文

'*na* [190]kho *mayaṃ*, *āvuso*, cīvaracetāpannaṃ paṭigganhāma.

恭的味道，古代用於「到朝廷或上級、尊長處去」。巴利語的 yena...tena-upasaṅkami 也可以用在一般人的相互拜訪。如果對象是佛陀或僧眾，則適合詮釋為詣見或是晉見。所以，本戒條段落 2.1a 的 taṃ bhikkhuṃ upasaṃkamitvā，可譯作「*往詣*那位比丘」，《比丘戒四僧》的段落 4a 就是譯作「詣執事人所」。段落 3.1a 的情境，則適合譯作「*回到*那位比丘處」。段落 5.1a 則是比丘「前往」淨人處。

（c1）翻譯必須考慮很多因素，特別是採取意譯時。例如，本條註的 b1 討論的未來被動分詞，這涉及持戒的關鍵情境。b2 的討論，考慮到佛陀的教導與宗教文化的關係，進而積極指向佛陀教導的宗教倫理。b3 的討論，至少直接考慮到《比丘戒‧僧殘第 13 條》與《比丘戒‧眾學法》。這些戒法則是對比丘的防護。印度系的（巴利）語言中，被動式如何翻譯的問題，於下還會討論。

（c2）本書發展的釋律之學中，兼採語法的多元展現與語用的生動，並適度融入佛陀教授的美善倫理，以期顯發語言的善巧，柔化戒德，利樂世間，朝向更殊勝的妙法。

[190] 本條註中，略述（印度系之）巴利語的強調用法如何透顯佛陀的（契境）教導。

（a）比丘回答的內容有兩個句子，都是強調用法。前句的 na（不）特別放在句首，強化：「*不*」接受衣料的「*資金*（亦即錢）」。後句的 cīvara（衣料）放在句首，強化：「衣料」則接受。雙重對照強調，加上轉則連結（後句的 ca kho），強烈突顯佛陀教授持戒的重點。若合併研究本條戒的諸多強調用法，既可確知情境的實況，又可領受佛陀契境的真實教導，契入戒法

*Cīvarañ*ca kho mayaṃ paṭiggaṇhāma, kālena[191] kappiyan[192]'ti

《巴華譯》:「朋友！我們不接受衣料的資金，而衣料則我們在恰當的時間接受清淨的。」

《比丘戒四僧》:「我今不應受此衣價。若我須衣，合時清淨當受」。

3　施主（的使者）要確定淨人與比丘的回應（第 2 個未來被動分詞所顯的第二境）

3. 1a 施主詢問比丘的淨人[193]

的精神，切中落實戒法的核心。（戒經中）強調用法活現佛陀的生動教導，值得綜合譯註研究。本戒條的明顯例子有：段落 1a（bhikkhuṃ paneva uddissa），段落 2.2b 的 na…cīvara，段落 4bb（yaṃ…*saññatto* so，強調已被指導），段落 5.1b（attho 在句首，強調只是需要），段落 8.2b（yaṃ…*na* taṃ，強調未得任何利益）。上面亦曾分析強化假設（ce 加上願望式），突顯佛陀對情境的教導。

（c）（印度的）巴利語中，強調用法很能突顯語意的重點，傳達佛陀的生動教導。但是，（漢語的）譯文則很難譯出其中的妙處。以段落 2.2b 為例，後句的 cīvara（衣料）放在句首，還可譯作：「衣料…」。前句的 na（不）則無法譯出，這種情況又可見於上述諸例。（戒條中）這種翻譯的問題，值得譯註研究。菩提長老乃當今英譯巴利聖典的最大貢獻者之一，在高品質的《相英譯 b》中，檢討英譯造成的扭曲，建議讀者：直接「研究巴利」（頁 12）。長老基於豐富的譯註經驗，提出寶貴的建議，值得好學深思的善士參考。

[191] 適合接受袈裟的時間。

[192] 指佛陀允許的（六種）衣料，所以稱為「清淨的」。

[193] （a） 在律藏中，佛陀允許比丘使用淨人（kappiyakāraka）（《律藏巴》Ⅰ頁 244、《律藏五》大 22 頁 151 中）。「淨人」的名稱雖未直接出現

So ce dūto taṃ bhikkhuṃ evaṃ vadeyya-

《巴華譯》：設若這位使者如此問這位比丘：

《比丘戒四僧》：彼使語是比丘，言：

3.1b 請問文

'atthi panāyasmato koci veyyāvaccakaro'ti,

《巴華譯》：「大德有任何的服務人員嗎？」

《比丘戒四僧》：「大德！有執事人不？」

3.2a　比丘的回應

cīvaratthikena，bhikkhave194, bhikkhunā veyyāvaccakaro

在戒經中，本條戒段落 3.2 提到適合擔任淨人的三種在家人：服務人員（veyyavāccakara）、園役（ārāmika）、優婆塞（upāsaka）。在本條戒，段落 3 中，出現三種適任淨人的在家人；段落 1a 中，出現三種適任施主的在家人。整體過程中，廣明在家人在僧俗互動中的各種分際。在佛陀教授的正法律中，這條戒乃最重要的聖典根據，教導在家人於教團中的職分。可以此戒條為據，進而吸收聖典中的正信居士行誼，建立居士修學護教的典範。

（b）如何確認淨人的形成方式？《律藏巴註》又詳分為十種（SPmII 頁 254），可參《Dhamminda1994》（頁 16f.）。古代漢譯的《善見律》亦有譯出（大 24 頁 775），可參見《B＆H1970》（頁 429）。據聞有好樂學戒的正信居士將註譯與研究，必可活絡現代的中道教團。

[194] 本戒條中，bhikkhu（比丘）出現在不同的脈絡。在此是特別用法，乃 Bhikkhu 作為稱謂語，佛陀呼叫現前的比丘。在聖典中，這種呼格的用法幾乎只有佛陀使用。所以，在聖典的傳承中，形成典範用例，不是一般人的用法。這既是解律應有的知識，也可以作為著眼點，觀察評析聖典與

niddisitabbo ārāmiko vā upāsako vā-

《巴華譯》：比丘們！需要衣料的比丘***可以指出***（適合擔任）服務人員的園役或優婆塞（，說）：

《比丘戒四僧》：須衣比丘*應言*：

3.2b 回答文[195]

其型塑的佛教文化之關係。

[195] 以下略說，佛陀在本條戒如何教導不持金銀戒的基本實踐原則，（初期）佛弟子如何在經分別與註解書規畫施行細則與實施方案。如何使用與觀察這三層文獻，可以作為釋律之學的案證。

（a）段落 3.2b 的回答文中，比丘只是告知施主：淨人是誰的資訊，並未叫施主「交錢」給任何人。因為，指使人交錢給其他人即是運作金錢，即是涉入《比丘戒巴．捨墮第 19 條》。所以，《律藏巴》作了四點提醒（III 頁 222）。《律藏巴註》中，以四種非法缽為例，說明涉入《比丘戒巴．捨墮第 19 條》的不同處置方式（SPm II 頁 276）。

（b）段落 5.1b 的動用文中，比丘也只是告知淨人：我需要什麼，並未指示淨人「買」什麼。《律藏巴》中，提醒四種必須避免的方式（III 頁 222），以防此違犯《比丘戒巴．捨墮第 19 條》。段落 8.2b 的告知文中，也善巧地不涉入運作金錢。至於段落 2.2b 的回答文中，拒絕接受金錢則是遵守佛陀在《比丘戒．捨墮第 18 條》的教導。

（c）因此說，本條戒中，佛陀教導不持金銀戒的基本實踐原則。在《律藏巴》的「經分別」與《律藏巴註》中，進一步提出施行細則與實施方案。《Dhamminda1994》已作初步的整理，《Ariyesako1998》也略說現代應用（頁 94f）。據聞，有好樂戒法的佛弟子將綜合（譯註）研究：巴利系統與華語系古典佛教的實施方案，去蕪存精，立足當代情境而整治成精實的方案。而本書的研究中，重於嘗試聖典的釋律之學，以重現佛陀的教導，只明戒

‘eso kho, āvuso, bhikkhūnaṃ veyyāvaccakaro’ti.

《巴華譯》:「朋友！這位是比丘們的服務人員。」

《比丘戒四僧》:「有若守僧伽藍民、若優婆塞，此是比丘執事人，常為諸比丘執事」。

4 施主確定淨人後、往邀比丘動用淨資

4a 施主確定淨人

So ce dūto taṃ veyyāvaccakaraṃ saññāpetvā

《巴華譯》：設若這位使者指導那服務人員後，

《比丘戒四僧》：彼使詣執事人所，與衣價已，

4b 邀請動用淨資

4ba 邀請動用淨資

taṃ bhikkhuṃ upasaṅkamitvā evaṃ vadeyya[196]--

《巴華譯》：回到那位比丘處，如此報告：

《比丘戒四僧》：還到比丘所，作如是言：

4bb 邀請文[197]（確定比丘的動用權）

法之一滴。

[196] 整個報告的重點是確定比丘有動用權。

[197] （a）這個邀請文的表達結構有豐富的意涵，於上已分析語感透顯的柔軟親切。於下，要分析其內容：如何透過正確運用律法，將善願落實於護僧。

‘yaṃ kho, bhante, āyasmā veyyāvaccakaraṃ niddisi *saññatto* so mayā, upasaṅkamatu āyasmā kālena, cīvarena taṃ acchādessatī’ti,

《巴華譯》:「尊者！我已經指導大德指示的那位服務人員，請大德在恰當的時候去，他就會送衣料給你 。」

《比丘戒四僧》:「大德所示某甲執事人，我已與衣價竟。大德知時往彼[198]，當得衣」。

（b）段落 2.1b 的佈施文中，乃要佈施錢。比丘若接受，結果就違反《比丘戒・捨墮第 18 條》。所以，正知的比丘在 2.2b 的回答文中，前句中，正直地拒絕接受金錢。回答文的後句中，說明可接受適時的清淨衣料，直接的效果是領受居士的善願。類似台灣風俗的贈與中，接受對方的紅包，但未接受紅包內的錢，或只撕紅包的封口。間接的效果則教導居士如法的佈施，可能因此，接著 3.1b 的請問文，居士只問淨人的訊息，而不是問：把錢交給誰。所以，回答文中（段落 3.2b），需衣的比丘正知地指出：適任的淨人，而非指使施主將錢交給淨人。接著的段落 4 中，施主先指導淨人善用衣料的資金護持比丘（段落 4a），回來提出真摯的邀請（段落 4ba），善巧的邀請文中（段落 4bb）：先報告已妥善指示淨人，再邀請比丘動用淨資，而非說：多少「錢」在淨人處或可叫淨人「買」什麼。所以，比丘默然受請。至此，比丘領受施主託付於淨人的善願。

[198] 於此，舉例稍微疏解漢譯《比丘戒四僧》的譯文，分享戒條中的諸多密碼，並略說《比丘戒》的研究與譯註。

（a1）這裡的「知時往」與段落 2.1b 的「受取」都未表達出誠敬的邀請，而近於命令的口氣，段落 8.2b 則變成命令口氣（「汝還取」），同於段落 1b：命令使者代為前往佈施。對受施的比丘之稱謂也沒有明確的系統。可以說，譯文未妥善傳達出整個邀請文的表達結構，大異於巧妙的語感及佛陀教導的宗教倫理。（a2）段落 2.2b 與 3.2b 的比丘回應文及段落 5.1b 的

比丘動用文中，未傳達出比丘對善願的施主與淨人之親切和氣。5.1b 的「我須衣」，口氣明顯地強硬些。安樂奉持戒法，情境相融的僧俗互動，有益共組教團弘護正法，值得透過釋律之學，妥善譯註聖典。

（b）強調用法與未來被動分詞等，都值得讀者對照審思。仔細對照《比丘戒巴》與《比丘戒四僧》，發現整體戒文的大小段落完全相同，文句與戒法的情境也完全相同。可見，《比丘戒》在古代受到高度妥善地傳承。最大的差異，可能受限於異語系的翻譯、或異文化的傳播考慮、或譯師與傳譯者未精解所依的印度本，漢譯《比丘戒四僧》的譯文未傳達出戒法的明確或正確意思。當今，若未對照現存的印度語本（與好的研究），只直接依現存漢譯本解釋戒條，很可能錯失諸多弘護正法律的善緣，值得重新審思這種研究方法。《律藏四》對戒本的解釋，亦可同樣受到考釋。《比丘戒》是律藏文獻的核心題材，構成佛教的核心倫理，如果未妥善研究與譯註，結果或將影響佛教至鉅。

（c）這些研究與翻譯的方法，研究方法可參考他山之石的基督教聖經釋經學（簡明的可參考《丁偉佑 1998》第六章開始），翻譯方法可參見基督教聖經的譯本（《基督教聖經》〈序言〉、《基督教新約》〈序言〉、《丁偉佑 1998》頁 100f.）。近代歐洲學者開啟的佛學研究中，正是應用這套研究方法，至今已成為共同的研究方法。PTS 出版的巴利聖典完全遵循此方法，例如《Ｄhp》、Spn。當今，L.Schimithausen 等人對佛教聖典的研究方式中，繼承與發揚的研究方法上，比較嚴格採用基督教釋經學的方法。L.S. Cousins & R. Gethin 師生的研究方式中，比較內在於佛教聖典的傳統。審思他山之石的優點，吸收佛教學者的適當應用，研習佛門固有的方法，或有助於發展佛教聖典的解釋之學。基督教聖經中，沒有類同於佛教聖典的律藏來軌建教會，更沒有直接明確源於創教者的《比丘戒》來指導僧侶。其設若有之，必當更加精心研究。對佛教聖典的研究，這是很好的切入點，值得善加運用。

（d）《比丘戒巴》的現代華譯中，從《律藏巴漢譯》的《比丘戒》到

5 比丘口頭動用淨資的條件與方法（第 3 與 4 個未來被動分詞所顯的第三境）

5. 1a 比丘三次口頭動用

cīvaratthikena, bhikkhave, bhikkhunā veyyāvaccakaro upasaṅkamitvā dvattikkhattuṃ [199]codetabbo sāretabbo–

《巴華譯》：比丘們，需要衣料的比丘前往後，***可以敦促***服務人員兩三次，***提醒***（他）說：

《比丘戒四僧》：須衣比丘***當***往執事人所，若二反三反***語言***：

5. 1b 動用文

‘attho me, āvuso, cīvarenā’ti.

《巴華譯》：「朋友，我需要衣料。」

《比丘戒四僧》：「我須衣」。

5. 2 淨人帶來衣料

5. 2. 1 淨人受到提醒

Dvattikkhattuṃ codayamāno sārayamāno[200]

《李鳳媚 1998》有多種改善，《半月僧務》是明顯的進步。〈蔡奇林 2004〉將精審《相亨譯》的各式譯文與譯法，進行「巴利三藏的新譯催生」。參考〈蔡奇林 2004〉的方法，集中精審《律藏巴漢譯》的《比丘戒》，可以加強證明必須為「巴利三藏的新譯催生」。

[199] 《P＆N》作：dv***it***tikkhatuṃ（頁 34）。段落 5.2 同。

[200] 「codayamāno sārayamāno」都是現在分詞，文法的功能是與主要動

《巴華譯》：當（服務人員）被敦促提醒兩三次後，

《比丘戒四僧》：若二反三反為作憶念，

5.2.2 淨人帶來衣料

taṃ cīvaraṃ abhinipphādeyya[201], iccetaṃ kusalaṃ;

詞「同時」(《巴文英 w》頁 46，《巴文英 p》頁 359)，直譯成華語可作「當…時」。段落 6.2.1 的「tiṭṭhamāno」與段落 7.2.1 的「vāyamamāno」也都是現在分詞。但是，本書都譯作「…後」的時間先後關係。理由如下。(1) 戒條中三段出處描述的情境中，實際上都是先後的關係，並非淨人被提醒與帶來物品同時發生。(2) 對這三個出處，本書也一致地科判為：段落 5.2.1 & 6.2.1 & 7.2.1，可見其一致地描述僧俗互動的先後過程。(3)《Ṭhanissaro1994-01》一致地譯作「after（…之後）」，傳達出先後次第（Ⅰ 頁 196)。《比丘戒巴英譯 n》（頁 86-8）與《P & N2003》（頁 35）也都一致地譯作「if …」，並在後半的子句適加處理（前書用 forthcoming:即將出現，後書用:願望式的假設)，避開同時的關係。(4)《比丘戒四僧》在段落 5.2.1 & 6.2.1 中，都譯作「若…」。

[201] 這裡要略討論語法的主動與被動、比丘面對情境的被動態度與在家人的主動態度。以此例證，條分僧俗相待倫理的相融分際，顯揚佛制中道戒法的精神，發微依於（比丘）戒法而出離煩惱的精神。

（a）本戒條的「taṃ cīvaraṃ abhinipphādeyya」應譯作比丘「得到那衣料」或淨人「帶來那衣料」呢？不同的翻譯有何影響？（a1）這句戒文出現三次，在段落 5.2.2 & 6.2.2 & 7.2.2，有個梵文本也一致地用「taṃ cīvaraṃ abhiniṣpādeya」(《平川彰 1994-5》 Ⅱ 頁 209)。一些學者的名著中，譯文的主旨都將巴利與梵本譯作比丘「得到那衣料」《律藏巴英譯 h》、《Prebish1975》頁 68、《平川彰 1994-5》 Ⅱ 頁 207、《P & N2003》 頁 35)，這種譯法遠源自第一本巴英字典(《巴典英 ch》頁 5 右)。《比丘戒四僧》與《Dhamminda1994》

亦作此譯（頁 3、中譯本頁 13）。（a2）另三位本南傳上座部僧侶的譯作中，主旨都不是比丘「主動」得到衣料，而將比丘當作「被動」的接受狀態。《比丘戒巴英譯 n》中，配合段落 5.2.1＆6.2.1＆7.2.1 的現在分詞，譯作袈裟「forthcoming（即將出現）」（頁 87-8）。《Ṭhanissaro1994-01》（｜頁 196）與《Janaka1960》（頁 159）中，譯文的主旨都是淨人帶來）。換言之，三書中，比丘都是「被動」地等待袈裟出現。2001 年出的《巴典英 m》亦作此解（頁 201 右）。兩類的譯法有何差異呢？

（b）將僧俗的互動關係譯作淨人帶來（比丘被動地接受）或比丘主動得到，涉及三層次的問題。首先是語言的，其次是戒法的真實義，第三是情境的適切態度。融貫地譯註而實踐，形構良善的宗教文化與歷史傳統。以下略作綜合討論。

（c1）作為印度系語言的巴利語中，使用被動的方式可能與法義特質有關，即使英譯亦難以適切表達（《Kalupahana1992》頁 XIV）。在本條戒中，涉及比丘時，各式各樣地傳遞出文法的被動式與情境中的被動態度。相對地，涉及在家人時，則用到文法的主動式與情境的主動態度。（1）在段落 2.2a、3.2a、5.1a、6.2a 與 8.2a 中，都是比丘回應在家人。這五個情境的前二境是比丘回應施主的邀請，後三境是比丘對淨人發起動用淨資，卻使用未來被動分詞。這正使用文法的被動式動詞，表現比丘的回應居士。相對地，段落 1.1a、2.1a、3.1a、4.1a 中，都是居士主動發起，卻使用文法的主動式動詞。（2）即使段落 5.2.1 的「codayamāno sārayamāno」是現在分詞，亦使用被動來表達淨人受到提醒。段落 5-7 是類似的結構。但是段落 6.2.1 的「tiṭṭhamāno」則不是被動式。可能因其字意罕作被動式，《巴文英 g》（頁 129）與《巴文英 o》（頁 214）都未列出被動式，《梵字根》只列出一個被動式（頁 194）。為了保留佛陀教授戒法的出離精神，本書的段落 6.2.1 仍將比丘的如法行為科判作：「淨人受到默示」。段落 7.2.1 的「vāyamamāno」，已是比丘不如法地過度索求，所以未使用被動式，本書科判為主動態度：「比丘過度索求」。（3）段落 2.2a（tena bhikkhunā）、3.2a

（cīvaratthikena bhikkhunā）及 5.1a（cīvaratthikena bhikkhunā）引發的後四段落中，都使用名詞的工具格當作被動式句型的實際主詞，且都放在句首略加強調，以顯比丘在此的回應或主動發起。但，既不是使用比丘當作主格亦非使用主動式動詞。相對地，段落 1.1a、2.1a、3.1a、4.1a 中，都是在家人主動發起，卻使用名詞的主格表達在家人的主動態度，加上主動式的動詞。（4）在《比丘戒巴・捨墮篇第 3＆16＆28》中，有一種定型的片語，分別是：*bhikkhuno pan' eva* akālacīvaraṃ *uppajeyya*、*bhikkhuno pan' eva*…eḷakalomāni *uppajeyyuṃ*、*bhikkhuno pan' eva* accekacīvaraṃ *uppajeyya*（《P＆N2003》頁 28、38、42）。字意都是：有某物品要給比丘，而比丘應緣抉擇情境（第 3＆16 條用未來被動分詞）。對應的《比丘戒梵說出世》中（《平川彰 1994-5》 II 頁 82、312、537），文句與字意在本質上都相同。這個定型片語亦是比丘被動應對在家人的合理態度，而非主動追求物品、迎求世間。若譯成「比丘得」到物品，既失戒法的精神，又前後文不一致。例如，《比丘戒四僧》中，第 3 條譯有：「若比丘得非時衣，欲須便受」（《律藏會》頁 1168），既已得衣，就沒有所謂：欲須便受（這亦誤用未來被動分詞）。第 16 條譯有：「若比丘…得羊毛，比丘須者應取」（《律藏會》頁 176）。（5）依上來的討論，段落 5.2.2＆6.2.2＆7.2.2 的「taṃ cīvaraṃ abhinipphādeyya」正是應理解成淨人「帶來那衣料」。

（c2）《Kalupahana1992》的作著是錫蘭人，錫蘭語與巴利語都屬於印度語系。即使其以印歐語系的英語撰述佛法的專著，亦難以適切傳達巴利語的被動式。在不同語系的現代華語中，自然更難適切譯出巴利語的被動式。所以，本書與《Kalupahana1992》相同，合理地接受使用語言的方式，不全然以被動式進行華譯（例如段落 2.2a）。

（c3）《比丘戒》中，文法的被動式與比丘在情境中的被動態度，都直接深切關涉到比丘（尼、廣及出家人）的精神：出離對世間人事物的欲求，進而導向於解脫煩惱。在《比丘（尼）戒》中，佛陀的教導是正對高度專業的最專職出家人。其他教團成員研學更深廣的出家戒法，既可理解釋尊

《巴華譯》：若帶來這衣料；這樣子，那就好。

《比丘戒四僧》：得衣者善。

6. 比丘再默示動用淨資的條件與方法（第 6 個未來被動分詞所

教導的整體經與律，達到法與律平衡，又利其善盡在教團內的職分、隨緣在生活中受用。而出家向於解脫，最簡單的生活倫理是節制物欲、知足而不求，由最直接的修行下手處出發，攝引教團向於菩提之道。這些出家人的基本精神與生活導向，就表現在文法的被動式與比丘在情境中的被動態度。相對地，在家人面對世間的人事物，必須有更多的正面活動來修集福德、維持正命，這表現在文法的主動式與在情境中的主動態度。僧俗依律生活，以正行修法，安住教團，各依自己的生活特性而分向應對世間，直接表現在語法與情境中的態度。僧俗相待相融，各顯精神，各揚職分，正是落實佛制中道戒法的精神。

（c4）如此融貫語法的情態與佛法精神，可以透過譯註或直接研習（印度系的）巴利語，確解佛陀契機的真實教。以佛典的解釋之學為基，朝向「重現釋尊教導」的研究目的。依循聖典的真實意軌約內心，朝向菩提道，最後才以高妙的心志貫注文字的精神。這適宜作為重現釋尊教導的研究方向，復歸佛陀教導的高層實踐性詮釋。佛陀有契機之教、契境之理。今日亦應發展聖典的解釋之學，契機詮理。但若（明顯）脫離聖典的文本，不符語法與文脈而高宣己意，難免斷章取義之失。若未審思文獻的層次與性質，慎加使用，而隨文化情感或宗派認同任加引釋，更而輕言以己意）逆契佛志，輕率隨己好樂（或許甚而是私情，乃至恣情取意時代思潮而另詮聖典，都得精審機宜法度。譯註與詮釋有其歷史活用，這將影響宗教文化，形成歷史傳統。研習聖典，尊、循多元聖弟子的共同傳承，重現釋尊的教導。歸依人間佛陀的教法，乃復歸佛陀教導之指南，修證菩提的最高信樂。

顯的第四境）[202]

6.1 比丘再往動用

6.1.1 再往動用的條件

no ce abhinipphādeyya,

《巴華譯》：設若沒有帶來，

《比丘戒四僧》：若不得衣，

6.1.2 動用的方法（最多可再六次默示）

catukkhattuṃ pañcakkhattuṃ chakkhattuparamaṃ[203]

---

[202] 以下，依戒經來抉擇經分別。

（a）依戒條的次第，段落 6 的默示方法是在段落 5 的口頭提醒之後。但若依經分別的解釋，三次口頭提醒可以改用成六次默示，下面的六次默立可以改用成三次口頭提醒（《律藏巴》Ⅲ頁 223，《律藏四》大 22 頁 613 中）。依經分別的解釋，口頭提醒與默示並沒有先後次第。

（b）依經分別的換算，在計算上比較明確，行持上似乎也較有彈性。但是，若第一次即以默示的方式表達，淨人如何可能知道呢！所以，本書科判為：比丘「再」默示動用淨資的條件與方法。如此的次第乃自然的過程，亦是應較可行的實施方式，至少第一次宜用口頭提醒。可見，解釋之學的次第，必須先確解戒條的精神與原則，再來考察經方別的施行方式。

[203] 佛制的戒法有著中道精神，佛陀教導比丘用中道的態度持戒。以下的例子可以明顯傳遞其間的妙法。本條註只作略說，後面的研究部分還會發微。詳細的闡揚另待專書研究。

（a） 本戒條中，7 個未來被動分詞所顯的五個情境，可以分析成五層次的意思：必須、應該、宜、適合、可以。其間的確切表現，即顯戒法的中道精神。

tuṇhībhūtena uddissa ***ṭhātabbaṃ***.

《巴華譯》:（那比丘）為了（衣料）***適合***沈默地***站立***四次、五次，最多六次。

《比丘戒四僧》:四反五反六反在前默然***住***，令彼憶念。

6.2 淨人帶來衣料

6.2.1 淨人受到默示

Catukkhattuṃ pañcakkhattuṃ chakkhattuparamaṃ tuṇhībhūto uddissa tiṭṭhamāno

《巴華譯》:為了（衣料）沈默地站著四次、五次，最多六次後，

《比丘戒四僧》:若四反五反六反在前默然住，

6.2.2 淨人帶來衣料

taṃ cīvaraṃ abhinipphādeyya, iccetaṃ kusalaṃ;

《巴華譯》:若帶來這衣料；這樣子，那就好。

《比丘戒四僧》:若得衣者善。

（b） 戒文有種定型片語，可以更傳神地表達中道戒法。「*適合*站著最多六次（chakkhattuparamaṃ …ṭhātabbaṃ）」，這個片語的結構是數詞（六 cha）+單位詞（次 kkhattu）+代表極限的最多（paramaṃ）+未來被動分詞（適合站 ṭhātabbaṃ）。這種定型片語的基本結構是代表極限的最多+未來被動分詞。就《比丘戒巴．捨墮篇》，還出現的條文有第 1、3、7、10、16、21、23、29。《比丘戒梵說出世》亦相同。

7 比丘接受過度索求的物品而犯戒

7.1 過度索求的條件

No ce abhinipphādeyya[204]，

《巴華譯》：設若沒有帶來，

---

[204] 於下審校鑑別兩種可能的戒文。

（a）第一種可能的經文。《比丘戒巴英譯 n》作：no ce abhinipphAdeyya，tato ce uttari vAyamanAno（頁 89）。這樣的戒文有兩個 ce，宜去除第二個 ce。正確戒文可作：no ce abhinipphAdeyya，tato uttari vAyamanAno。理由如下。（1）在《比丘戒梵說出世》，對應的段落中，亦只有一個 ced（同巴利語的 ce）。戒文作：no ced abhiniSpAdeya taduttapanto vA vyAyamanto vA（《平川彰 1994-5》II 頁 209）。（2）對應段落的《比丘戒四僧》譯作：「若不得衣，過是求」。（3）《Ṭhanissaro1994-01》也只英譯出一個 ce（Ｉ頁 196）。（4）就整條段巴利戒的結構而言，段落 2-4＆6-8 較可能一致使用 ce（如果）強化情境，特別是段落 6＆7 的結構完全相同：由 ce 提出行動的條件，再加上現在分詞（tiTThamAno＆vAyamamAno）。

（b）第二種可能的戒文。戒文也可能是 CSCD 版：tato ce uttari vāyamamāno。《P＆N2003》相同（頁 34）。另一梵文本亦類同（根據《Prebish》頁 68-9 的英譯判斷），古代漢譯本亦有作是翻譯（《律藏會》頁 1172-3）。

（c）比較選擇兩種戒文。第一種戒文比較合理。因為（1）no ce abhinipphādeyya 可以清楚顯出條件：已三次提醒且六次默示而淨人仍未帶來衣料。（2）段落 5 乃比丘開始動用資具，6-8 都由 no ce abhinipphādeyya 強化出其條件：未帶來衣料。（3）如果選擇這種戒文，附帶的效果可以確定段落 8 中，比丘有責任告知施主的條件：已三次提醒且六次默示仍未帶來衣料，並非低於三次提醒六次默示。這就精確規範比丘如何應對淨人與施主。

《比丘戒四僧》：若不得衣，

7.2 接受過度索求的物而犯戒

7.2.1 比丘過度索求

tato uttari[205] vāyamamāno

《巴華譯》：當（那比丘）努力超了過那（次數）後，

《比丘戒四僧》：過是求，

7.2.2 比丘接受物而形成捨墮

taṃ cīvaraM[206] abhinipphādeyya, nissaggiyaṃ pācittiyaṃ.

《巴華譯》：若帶來這衣料，（比丘接受該物就是）捨墮。

《比丘戒四僧》：得衣者，尼薩耆波逸提。

8 比丘未獲得物而宜告知施主
（第 6 與 7 個未來被動分詞所顯的第五境）

8.1 比丘宜告知的條件

No ce abhinipphādeyya,

《巴華譯》：設若沒有帶來（衣料），

《比丘戒四僧》：若不得衣，

---

205 《比丘戒英譯 n》（頁 89）作：uttariṃ。

206 CSCD 原作”cīvara”，於此據《P＆N2003》（頁 34）。

8.2 告知施主的方法

8.2a 履行告知的行動

yatassa cīvaracetāpannaṃ ābhataṃ，tattha sāmaṃ vā gantabbaṃ dūto vā pāhetabbo-

《巴華譯》：從那裡為他帶來衣料資金，（那比丘）就*必須*親自去、或*應該*派使者去那裡（說）：

《比丘戒四僧》：若不得衣，從彼所來處，若自往、若遣使往，語言：

8.2　告知文[207]

'yaṃ kho tumhe āyasmanto bhikkhuṃ uddissa cīvaracetāpanna

---

[207] （a）此告知文是比丘親自告知施主呢？或比丘派遣使者時，指導使者如此告知呢？在《比丘戒巴英譯 n》（頁 88）與《P＆K2003》（頁 35）中，譯文無法被判分。《Janaka1960》認為兩者都可能。但是，若比較梵文本（《平川彰 1994-5》 II 頁 209）與漢譯本（《律藏會》頁 1172-3），再觀察告知文的稱謂語與指涉語，應是使者來提醒施主，《Ṭhānissaro1994-01》就是如此翻譯（I 頁 196）。

（b）比丘派使者時，指導其往告的內容。告知文兼顧三方面的優點：比丘既未涉入金錢運作、請守護自己的佈施物、善巧防止施主對淨人產生嫌惡。可作為往告文的最佳典範。

（c）本戒條中，僧俗使用各式的文句（段落 1.1b、2.1b、2.2b、3.1b、3.2b、4bb、5.1b、8.2b）。綜合研究，善用之，則施主圓滿善願、出家人獲得生活必需品、淨人橋度兩方並自修善業。若未適切使用，則共同違反佛陀在《比丘戒・捨墮篇》的教導。理解這些文，必須兼顧語法、語意，若要判別情境的語用與情態，更需要明確的律學知識與信解佛陀的教導。

ṃ

pahiṇittha, na taṃ tassa bhikkhuno kiñci atthaṃ anubhoti,

yuñjantāyasmanto sakaṃ, mā vo sakaṃ vinassā’ti,

《巴華譯》:「大德您們為了比丘送來的那衣料資金沒有提供給那位比丘任何好處。請大德受用自己的（淨資），不要失去您們自己的」。

《比丘戒四僧》:「汝先遣使送衣價與某甲比丘，是比丘竟不得衣。汝還取，莫使失」。

8.2c 指明宜告知施主

ayaṃ tattha sāmīcī.

《巴華譯》: 這（行動）在這裡是適宜的。

《比丘戒四僧》: 此是時。

第三目　中道戒法之發微—以未來被動分詞爲線索

1　未來被動分詞所顯的第 1 個情境

《比丘戒·捨墮第 10 條》中，第 1 個未來被動分詞是 vacanīyo，呈現第一個情境的僧俗互動（段落 2.2a），本書譯作:「宜」說。

戒條的最開始（段落 1），施主（dāyaka）發心佈施，但無緣親手施。所以，派遣使者（dūta）去供養比丘。接著（段落 2），開始第一個僧俗互動的情境。這時施主的代表已在比丘面前，表達要供養買衣料的錢，勸請比丘接受金銀（段落 2.1）。戒條中，

比丘回答的內容是：「朋友，我們不接受衣料的資金，而衣料則我們在恰當的時間接受清淨的」。回容的內容中，兩個梵本意旨同[208]。古代漢譯諸戒本大致同於巴梵本[209]。至於藏譯本，《Pachow1955》註出的藏譯特點中，沒有涉及這句戒文[210]；《平川彰 1994-5》未述及藏譯本的根有律有何不同[211]。

回答文中（段落 2.2b），前半句是「朋友，我們不接受衣料的資金」，乃遮止的行為，規範比丘「必須」以某種方式表達不接受錢。這種「必須」拒絕接受錢的行為，正是恰當地持守佛陀在《比丘戒巴．捨墮第 18 條》的教誡：「若任何比丘（自己）接受金銀或叫人接受或*同意（為自己）存放*金銀，犯捨墮」[212]。在這個情境中，比丘（原則上，佛制的出家人都適用，沙彌的第十條戒意同）推委或延遲，就落於缺乏正念正知，可能已生起貪心或悼舉，開始涉入《比丘戒．捨墮第 18 條》。這條戒的兩個梵文本大體相同，只在最後的「同意（為自己）存放」或明或缺[213]。九個漢譯版本戒條的意旨同巴梵本[214]。《Pachow1955》[215]與《平川彰 1994-5》[216]

[208] 見《平川彰 1994》 II 頁 207-8，《Prebish1975》頁 66＆69。

[209] 《律藏會》頁 1172-3，《律藏五》缺後半句，《鼻奈》戒文不全。

[210] 頁 107。

[211] II 頁 204-220

[212] 《P＆N2003》頁 38-39。

[213] 《平川彰 1994》 II 頁 339，《Prebish1975》頁 70＆71。

[214] (《律藏會》頁 1176-7。

[215] 頁 112。

都未註明藏譯律有何不同。

回答文中，後半句是「而衣料則我們在恰當的時間接受清淨的」。這種說明的行為是佛陀對比丘的允許，主要是實踐《比丘戒巴·捨墮第 1&3 條》。適切說明可接受適時的清淨衣料，直接的效果是領受居士的善願。有點類似台灣風俗的贈與中，接受對方的紅包，但未接受紅包內的錢，或只撕紅包的封口。間接的效果則教導居士如法的佈施，可能因此，接著 3.1b 的請問文，居士懂得只問淨人的訊息，而不是問：把錢交給誰。

總之，在這條戒中，第 1 個未來被動分詞是 vacanīyo，刻畫出第一個情境的僧俗互動。比丘的回答中，「遮」的部份是必要的；「開」的部份是佛陀允許的，不是必要的。所以，本書華譯作「宜」說：「朋友，我們不接受衣料的資金，而衣料則我們在恰當的時間接受清淨的」。恰好表達遮中有開的意味。這裡的「遮」中有「開」，正是佛陀制戒的中道精神。「遮」止接受金銀，但是開許向施主說明：「適時接受清淨的衣料」。確解佛制的中道戒法，隨順活用，則是中道的持戒精神。居士理解其中分際，則可中道地護持僧眾。

正確理解第一個情境的僧俗互動，就可進一步應用。若有施主要供養（食、衣、住、藥等資具的）金錢，出家人必須拒絕。但是，允許簡潔適切地向居士說明：可以接受清淨的物品（四資具為主）。如果未拒絕，就很可能開始違犯佛陀的教誡。出家人可以只是「拒絕（refusal）」，但如果都只是拒絕，就易變得太緊繃。

---

[216] II 頁 339-42。

如果正確理解第一個情境的分際，出家人就可坦率地應用，避開落入極端，免於引發另一類的過患：都只是拒絕，既難適切合理獲得維持生命的必需品，又因為過度嚴格，造成掉舉或巧變各種方式貪著資具。進一步，人都必須正常維護生命，或處理生病等緊急或特別的狀況，佛陀也教導解決之道，允許比丘主動地適度向居士告知自己的需要（例如《比丘戒巴・僧殘第 6 條・捨墮第 6 &22&24 條・波夷提第 39 條》)。佛陀如何教導比丘開緣及如法得到所需？綜合研究，適當理解，有助遵循佛陀的慈悲開遮，自己安樂受用，又減少他人輕訶戒法。

2　初步評比學者的名著與上座部的教學成果

在這裡，以第一個情境的未來被動分詞為例，先粗略述評第一至第九本書對此戒的譯文（與解說），一方面反顯戒文的真意，一方面初步比較出上座部傳統的教學成果。

第一本書《律藏巴英譯 h》(如此編號有助簡明地討論，請注意)，7 個未來被動分詞都直譯作「should」的意思。第二本書《Prebish1975》[217]中，翻譯說出世間部與根本說一有部的梵本《比丘戒》，也都直譯作「should」[218]。「should」的字意很多[219]，可以包含巴（梵）未來被動分詞的大部份用法，除了沒有包含「必須

[217] 頁 66-69。

[218] 頁 67&69。

[219] 《英典 c&l》頁 1341&頁 1322。

must」的意思。第三本書《平川彰 1994》[220]中，七個字都直譯作「べきである」。「べき」是「べし」文體的變化[221]，意思很豐富[222]，可以包含巴利語的未來被動分詞。但是，第一至三本書都只是以單詞直譯，完全沒有分析不同情境的分際，戒法易於變得很僵硬。再證之於第三本書對戒條的說明與解釋[223]，既沒意識到七個字的不同意涵，更未傳達出各情境的應用。

這條戒乃《比丘尼戒》的共戒，可以旁證本戒直接根源於佛陀。在巴利中，二部戒的內容相同[224]，只差在比丘與比丘尼，及其相對的指稱語。在《Kabilsingh1991》[225]中，也將《比丘尼戒巴》的該對應條文直譯作「should 應」。《Kabilsingh1984》的比較研究中，還以偏概全地誤認為：違反《捨墮篇》的物，捨出該物與懺悔之後，該物都還可重被接受[226]。因為，依戒文，如果比丘接受金錢，即犯捨墮（所得的物品必須「捨」，行為也「墮」於犯戒之列）。如果捨出該金錢與懺悔之後，該被捨出的金錢仍可再被接受，即同於可接受金錢。所以，對於必須捨的一般資生物品（於懺悔之後可重再接受）與金錢（於懺悔之後不可重再接受），有不

220　II 頁 204-5。
221　《日文法》最後的助動詞活用表。
222　《日典》頁 2456。
223　II 頁 217-220。
224　《P＆N2003》頁 154-6。
225　頁 20。
226　頁 74。

同的處理方式。《Heirman2002》中，詳細地譯註《律藏四》的比丘尼之對應戒文。在校正等處理上，還透過比丘的部份來增補英譯文。對此戒的英譯中，看到漢譯尼戒的缺失[227]，據比丘的部份補入三個「should」[228]。所以，共用六個「should」，一個用假設語氣的 if。可見，《Heirman2002》的英譯中，稍微意識到未來被動分詞的重要性，但仍不得其要。

第四本書《Pachow1955》[229]中，譯文是根據漢譯的《十誦比丘波羅提木叉》[230]。譯文的前四個未來被動分詞用「should」，後三個用「let 讓或令…」。第五本書《律藏巴英譯 d＆o》則都譯作「let」231。在第四本書的比較研究中，既未意識到未來被動分詞的問題，且未注意到不同情境的分際232，明顯不得要旨。事實上，其根據的《十誦比丘波羅提木叉》中，本條戒的漢譯就已不恰當，《Pachow1955》的譯文與所據漢譯本的關係是另一問題。7 個詞的相關脈絡譯作：（1）「應語使」，（2）「比丘應示」，（3＆4）「須衣比丘應到執事所索衣，作是言」，（5）「在執事前默然立」，（6＆

227 《Heirman2002》正確地解讀出漢譯只譯出兩未來被動分詞。

228 《Heirman2002》頁 444＆496 的 43＆497 的註 48。但是，補入的第三個「should」未加註明（頁 444 倒數第 4 行），最後一個「should」（頁 444 倒數第四行）則是誤解漢譯。

229 頁 104-106。

230 大 23 頁 472 上-中。

231 I 頁 23-24。

232 頁 106-7。

7)「若自去若遣使，應如是言」。這種問題至關戒法的落實，在其它的漢譯本輕重強弱不一，值得疏解。第六本書《P＆N2003》233中，開始略加合理地區分。用了 5 次「連續（is to…）」的意味；另兩處是（3）codetabbo （4）sāretabbo，譯作「可以被敦促與提醒 may be prompted and reminded」[234]。這區分出第 3＆4 個字的正確意涵與生活的實際應用。但是，第六本書仍存在明顯的不當翻譯。初步可見，第一至第六本書的翻譯與解說中，既不得其要，且不未傳達出戒文的真意。

比起前面第六本書的譯文，接著的兩本書更恰當區分出字意與實際應用。第七本書《比丘戒巴英譯》[235]中，用了四個「can 可以」和三個「should 應」。書中譯作：（1）vacanīyo（should 應），（2）niddisitabbo （can 可以），（3）codetabbo（可以），（4）sāretabbo （可以），（5）ṭhātabbaṃ（可以），（6）gantabbaṃ（應），（7）pAhetabbo（應）。第七本書《Thānissaro1994-01》中[236]，譯文用了三種意思。譯作：（1）vacanīyo（is to tell，表示連續的意味），（2）niddisitabbo （may indicate 可以指出），（3）codetabbo（may 可以敦促），（4）sāretabbo（may 可以），（5）Thātabbaṃ（should 應），（6）gantabbaṃ（應），（7）pāhetabbo（應）。第九本書

---

233 頁 33-35。

234 頁 33。

235 頁 86-7。

236 ｜頁 196。

《Janaka1960》中，用了四個意思，譯出文法與實用的意思，確切抉擇不同脈絡的分際[237]。譯文精湛，於諸作中最恰當。

對於第一個情境的（1）vacanīyo，第一至六本書的譯文（與解說）未考慮其中的問題。在第七至九本書中，有些差異。第七本書中，譯作：（1）vacanīyo（should 應）。語氣略強，可能是著重在前半句：遮止比丘「必須」拒絕接受金錢。若依持戒的精神，嚴守佛陀遮止的不當行為，謹慎運用佛陀的慈悲開許。第七本書的譯法仍值得隨喜。第八本書中，譯第 1 個字：「to be」，表達「連續」的意味[238]。原因可能是，在該句子的脈絡是 assa（巴利語 be 動詞的願望式）加上 vacanīyo。所以，第八本書才直譯「to be」，表達「連續」的意味。但是，這種直譯不是必要的。例如，僧殘第 10 條中，出現同樣的 assa vacanīyo，第八本書並未同樣使用「連續」的直譯法，而是譯出情境的實際意思：比丘們「應訓誡 should admonish」那位破僧的比丘[239]。第九本書中，譯作「合適或應該」[240]。其內涵可以同於本書的華譯:比丘「宜」說：「朋友，我們不接受衣料的資金，而衣料則我們在恰當的時間接受清淨的」。恰好表達遮中有開的中道精神。

---

[237] 頁 156-166）。

[238] 《巴文英 w》頁 107＆235。

[239] I 頁 140。

[240] 緬文的羅馬化是 taik，《緬語》頁 205。

3　未來被動分詞所顯的第 2 個情境

在本條戒，第二個情境的僧俗關係中，比丘的回應方式由（2）niddisitabbo 呈現出來，本書譯作：「可以」指出。

僧俗互動完第一個情境後，來佈施的人若未問（段落 3.1）：是否有人代為處理淨資？就沒繼續戒文的第二個情境。施主若是施心懇切，善巧人事，懂得護持戒法，可能會主動請問比丘：是否有人代為處理淨資？代為處理淨資的人，在戒法上稱為淨人（kapppiyakāraka）。當比丘被問：「是否有淨人」時，需要衣料的比丘可以指出淨人（段落 3.2），可以不指出。是否指出，依實際的因緣決定。例如，沒有適合的淨人，或施主的佈施善緣還不是很有智慧，或接受佈施可能引發不良的副作用，不指出淨人就成為選擇。所以，比丘對第二情境的回應譯作：「（2）可以指出 niddisitabbo」適合擔任淨人的人。若將（2）niddisitabbo 譯作「應指出」（可能出現在上述的第一至第六本書），就違反佛陀教導的真義，既難持戒，又非守護自己，反倒可能造成僧俗隔閡。

指出淨人的正確方法是：淨人是某人。為了讓施主確知淨人是誰，當然可說明淨人的相關因緣。但是，若指使施主將錢交給淨人，這就涉及運作金錢，即違反佛陀在《比丘戒巴・捨墮第 19 條》的教誡：「如果任何比丘從事各種金錢交易，犯捨墮」[241]。佛陀的一句簡潔教導，竟是如此切中事理，得諦聽，善加思維仔細辨析。可見，熟悉任運佛陀的教誡，正確指出淨人，就是高度展

[241] 《P＆N2003》頁 38-9。

現正念正知，轉化遮止運作金錢的習慣。《比丘戒巴・捨墮第 19 條》與兩個梵本相同[242]，漢譯本相同[243]。至於藏譯本，《Pachow1955》[244]與《平川彰 1994》[245]未提到有何不同。

在這條巴利的戒條中，施主問及處理淨資的人時，用到的字是 veyyāvacakara[246]。veyyāvacakara 的字意是作服務的人，實際內涵乃是為比丘作淨與幫忙處理道場事務的在家人。古代漢譯常作「執事人」[247]，可能會誤與僧團的執事人相混。比起現代華人佛教的用語，近於道場的義工或志工或法工。原則上，好樂護持戒法又懂得護持的在家人，都適合擔任淨人，最好又是正信的佛弟子（優婆塞 upāsaka 或優婆夷 upāsikā）。在這條戒的巴利語與梵語戒本中，淨人的人選都用到 ārāmika 和優婆塞[248]。ārāmika 在此的字意是指：服務道場的人，可華譯作「園丁」或「園役」；不是園林的主人[249]，也不是守園人[250]。ārāmika 又出現在《律藏巴》中[251]，

[242] 《平川彰 1994》Ⅱ頁 362，《Prebish1975》頁 70＆71。

[243] 《律藏會》頁 1177。

[244] 頁 112-3。

[245] Ⅱ頁 362-5。

[246] 對應的梵語之討論可參見《平川彰 1994》Ⅱ頁 210，《BHS》Ⅱ頁 511b，《Prebish1975》頁 66＆69。

[247] 《律藏會》頁 1172-3。

[248] 《Prebish1975》頁 67-69。

[249] 《巴典英 ch》55 左、《BHS》Ⅱ頁 104 左與《巴典英 m》頁 330。

[250] ArAma-pAla，《巴典英 c》vol. Ⅱ頁 176 左。

[251] Ⅰ頁 207＆Ⅲ頁 247。

頻毘娑羅（Bimbisāro）王供養園役給比丘，以專職服務道場。所以，ārāmika 可能是指有責任專職服務道場的人。在佛陀的時代，「園役」的產生很可能有特別的政教關係。但是，《平川彰 1964》將「ārāmika 園丁」推想為「農奴」[252]。這種用詞很容易引發不當的連想。據《律藏巴》描述的生活狀[253]，就知：出家眾並未將快樂的「園丁」當作農奴。猶如在現代，有些虔誠的佛教徒會說：在（佛教）道場任職的保全人員很有福報。古代漢譯作「僧伽藍民」或「守園人」[254]，亦不得真意[255]。

4　未來被動分詞所顯的第三至五個情境

接著的三個情境用到五個未來被動分詞，概述於下。

在本條戒，第三個情境的僧俗關係中，比丘的回應是 （3） codetabbo 與（4）sāretabbo，本書華譯作：（3）「可以」敦促、（4）「可以」提醒。

僧俗互動的第三個情境發生前，必須確定出家人有如法動用的權力（段落 4）。確定的方式可由施主（或受到指導的淨人）向比丘提出邀請[256]。邀請文的重點是確定淨人將會提供比丘適當的

[252] 頁 404。

[253] Ⅰ頁 207＆Ⅲ頁 247。

[254] 《律藏會》頁 1172。

[255] 《巴典英 c》vol.Ⅱ頁 177 左。

[256] 邀請文的重點是確定比丘可以動用信施，不是動用「金錢」，亦不是接受該「金錢」。

必需品，而不是確定比丘接受該金錢（避免違反《捨墮第 18 條》而接受金錢）。之後比丘有動用信施的權益，出家人可在需要時，到淨人處（段落 5.1），就開始第三情境的僧俗互動：最多三次（3）「可以敦促」、（4）「可以提醒」淨人需要什麼。若叫淨人去「買」什麼，即違反佛陀的教誡（《比丘戒巴・捨墮第 19 條》）。佛陀的不凡教導，精準地提醒習於買賣的俗心。如果比丘三次提醒，淨人帶來，那就很好（段落 5.2）。如果淨人沒帶來，第四情境就可能發生。

第二與第三情境中，用到第 2-4 個未來被動分詞，都是佛陀允許比丘抉擇因緣。第九本書《Janaka1960》中，都譯作「可以」[257]。本書與第七至九本書都相同，將第 2-4 個譯作：「can 可以」或「may 可以」或「nain 可以」，一致傳譯出：佛陀允許比丘「可以」隨緣抉擇而做（第六本書的翻譯不一致），並非佛陀教誡比丘「應」該做（第一至三、六本書都可能落入這個錯誤）。

第四個僧俗互動的情境，本書華譯作：（5）Thātabbaṃ「適合」站立。

第四個情境為何會發生？首先，前面的三次口頭提醒，淨人還未帶來衣料（段落 6.1）。自己若仍有需要，佛陀允許可以再前往，六次默然提醒。這是佛陀的慈悲開許。而提醒的方式若涉及指使人從事金錢交易，同樣會違反不得從事金錢交易戒。其次，比丘有責任適當維護施主的信施（參見下面的第五個情境）。再前

257 緬文的羅馬化是 nain，《緬語》頁 196-197。

往默然提醒，可防止淨人不帶來衣料或變相使用施主的信施。但是，三次口頭提醒與六次默然提醒後，比丘再用任何方式提醒（段落 7），就不適當。若比丘超過三次口頭提醒與六次默然提醒，接受淨人因此帶來的物品，則犯捨墮。所以，佛陀對第四個情境的教導是開中有遮，中道的另一展現。

第五個情境（段落 8）的因緣：比丘已三次口頭提醒與六次默然提醒後，但是淨人沒有帶人物品。比丘須適加處理，維護施主的信施。戒文中有一對片語，（6）sāmaṃ vā gantabbaṃ （7）duto vā pāhetabbo，本書的翻譯同於第九本書，譯作「自己必須前往或*應*派遣使者」往告施主：該比丘未受用到施主託付的信施，請施主善加愛護自己的信施。告知的內容不是叫施主去「取回金錢」；須細心理解古代漢譯本，否則易落於指使金錢活動。告知的目的與態度更宜避免令施主對淨人起嫌惡的想法。

戒文的最後結論（段落 8.2c）：當淨人未帶來衣料，往告施主是「適宜 sAmIci」的作法。《律藏巴註》中，註解說：自往或遣使往告乃「責任（vatta）」，比丘若「破壞責任，犯惡作」[258]。古代漢譯的《善見律》中，強化比丘的責任，譯作：「若不得衣，應自往報衣主，不得使人往報。若使人報，犯突吉羅罪」[259]。但是，此譯文有誤，既不同於《律藏巴註》[260]，更違反戒經本身（得以「使人

[258] SPm II 頁 254。

[259] 大 24 頁 775 下。

[260] 《B＆H1970》頁 428 註 3。

往報」)。所以，有必要精確區分執行「責任」的不同強度，本書採取《Janaka1960》的譯法，譯出其分際：如果比丘想自己往告，就<u>*「必須」*</u>前往[261]，或者比丘「應」派人往告[262]。

第四目　結論與展望

1 結論

本附錄中，以《比丘戒・捨墮第 10 條》為核心，譯註與研究佛陀在律典中的契機之教。《比丘戒・捨墮第 10 條》中，7 個未來被動分詞活現五個情境的僧俗互動。我們對讀巴梵漢（藏）的戒本，體察佛陀對各情境的教導，發微中道戒法，釐清其中的僧俗運作分際。而佛陀教導的菩提正道之中，比丘（原則上包含所有出家人）不得捉持（與貿買）金銀。細尋聖典，《比丘戒・捨墮第 10 條》是最直接的典據，其中還充分應用不捉持金銀戒與不買賣金銀戒。

解釋此戒，稍微補充本書戒學之乏，以明佛陀教示的菩提道之根礎，及戒法的生活藝術如何導向於解脫。在第二與三目中，嘗試重現佛陀教導的研究方法。釋學之學主要在第二目的註解；基於釋律的進一步研究，主要在第三目。註解與研究中，引用國際學者的名著與上座部的傳統教學成果，並加評比，證明後者的

---

[261] 緬文羅馬化是 ya mi。

[262] 緬文羅馬化 taik。

參考價值。

從比較的研究方法來說，我們對讀了巴梵漢（藏）戒本的《捨墮第 10 條》。其結構與意旨在巴利與兩個梵本幾乎完全同，古代的漢譯本（與較晚的藏譯本）也大體皆同。

從引釋文獻的方法來說。（1）戒條之間彼此支持與證明。《捨墮第 10 條》中，段落 2 與 4 是不持金銀戒的案例，段落、3 與 5-8 是不從事金銀交易戒的案例。（2）佛陀對這三條戒的教導，也是尼戒中的共戒。現存的各部尼戒中，《比丘尼戒巴》[263]與《比丘尼戒梵》相同[264]，乃至所有尼眾戒本都是相同的[265]。即使各部尼戒中都還相同，即可旁證這些戒法在《比丘戒》的原始共通性。（3）以經分別為主，觀察施行的方式。其例子可見於《律藏巴》對段落 3&5 的說明。（4）以犍度為主，作為進一步的案例。例如，淨人（kappiyakāraka）的名稱未出現在《捨墮第 10 條》的段落 3，但在犍度中佛陀允許比丘使用淨人（kappiyakāraka）[266]。（5）經律合釋。例如，《長阿第 21 經》[267]與《D1》[268]都有共同教導：比丘

[263] 《P＆K2003》頁 154-5。

[264] 《Roth1970》頁 165＆183。

[265] 《Kabilsingh1984》頁 76，《平川彰 1982》頁 194 註 9、頁 197 註 12、頁 222 註 54，《平川彰 1998》頁 322。

[266] 《律藏巴》Ｉ頁 244、《律藏五》大 22 頁 151 中。

[267] 大 1 頁 89 上。

[268] DＩ頁 5。

不得持有金錢。再例如，《雜第 911 經》[269]與《S 42:10》[270]中，有位村長力主釋迦子不得捉持金銀而與王臣辯論，佛陀讚美其「作獅子吼」。（6）使用註解書，歸納實施方案。例如，如何確認淨人的形成方式？《律藏巴註》又詳分為十種[271]。也可以澄清模糊或釋疑，例如，段落 8.2c 中，「適宜 sāmīci」往告施主，《律藏巴註》註解說：自往或遣使往告乃「責任（vatta）」，比丘若「破壞責任，犯惡作」。

透過比較研究巴梵的印度本與漢（藏）的古代譯本，並使用六重引釋方法，可以證明《比丘戒．捨墮第 10 條》是佛陀教導不持與不交易金銀的堅固教證。佛陀在世制定戒法，佛滅後停止制戒，才由聖弟子編定，傳承為現今的各部《比丘戒》本。但是，時歷超過二千五年，即使至今，世界各地見到的各部戒本條目要旨都極為一致。不禁引人隨喜《印順 1971a》的讚說，同聲仰歎：《比丘戒》（也稱作《波羅提木叉經》）乃佛弟子「半月半月誦說」，口誦傳承，「部派那麼多，流行的區域那麼廣，時間又那麼久，而《波羅提木叉經》的傳誦，實際只差三條——波逸提二條，眾學法一條。這是不能不欽佩佛教的大德們，對於《波羅提木叉經》的尊重，及憶持力的堅強」[272]。如果進一步研究巴梵戒本，學以

---

[269] 《雜會下》頁 593-4。

[270] Ⅳ頁 325-7。

[271] SPm Ⅱ頁 254。

[272] 《印順 1971a》頁 157。

致用，讚聲必當更加堅實宏亮。

在《比丘戒．捨墮第 10 條》中，佛陀的教授環環相扣，非常巧妙。整個過程中，錢一直在居士的手中，出家人未涉入金錢交易，出家人只受用居士供養的物資。七個未來被動分詞活現五情境的僧俗互動，體現佛陀對各情境的智慧教導，展現中道戒法的生活藝術以向於解脫，釐清其中的僧俗運作分際。在其中，僧俗如何完成互動呢？比丘善加持守中道的戒法，居士以中道方法護戒，僧俗相融，共同守護中道的教法。

在佛陀啟動的教團中，在家居士的地位與角色為何？於整本《比丘戒》，甚至在整部律藏中，《比丘戒．捨墮第 10 條》有直接而豐富的展現。當代（台灣為主的）海外華語系佛教有很大的發展，慈愛光照世人，居士的護持參與功德顯著。因此，值得依據《比丘戒．捨墮第 10 條》，將居士的貢獻植根在佛陀的教導中。如果擴大研究聖典中的居士（聖者）之護教行誼，建立居士的生命典範，必可汲取源頭活水，更加成長茁壯，護持教法，福蔭世間[273]。

在註解與研究過程中，參考三本南傳上座部比丘的著作與六本書國際著名學者的翻譯（與解說）。這六本學者的名著大多只是

---

[273] 近來（佛教）非營利事業受到研究與關注（可參見《鄭志明 2000》），確實是佛教在現代社會的弘化妙方。《Putuwar1991》中，以「理想社會的典範」來詮釋「佛教僧團」。同理，若依佛陀在《比丘戒．捨墮第 10 條》的教導，可以詮釋出「（佛教）非營利事業的典範」，由此設計出中道教團的弘法利生機制。

譯出文法的字意，幾乎完全沒譯出實際情境的應用分際，更未傳達出戒法的精神。如果讀者依之學戒或護戒，結果可想而知。第一、四與五本書較早出版，未及參考第七至九本書。第二與三本書參考 Bhikkhu Ñāṇamoli 的《比丘戒巴英譯》，第六本書還參考《Thānissaro1994-01》。但是，都未參考最好的譯註——緬文的《Janaka1960》。

第七本書的作者是 Bhikkhu Ñāṇamoli，乃在錫蘭受戒的英國比丘，對巴利佛典的現代英譯貢獻卓著。在南傳佛教國家語言之外的同類著作中，第八本書可能是最高品質的，解說善巧，深入又實用。踏實（Thānissaro）長老不只熟悉巴利註疏，且通透泰文，並深入其戒法的教學傳承。第九本書的作者是緬甸當代大學僧 Janakābhivaṃsa，用緬文譯註研究巴利三藏、註疏及古典的文法書，遇難便釋，逢異則評釋或抉擇，精細且系統。以《比丘戒．捨墮第 10 條》的未來被動分詞為例，就可以看出它的參考價值。但是，該書只是針對戒本的著作，如果進入他對《律藏巴註》的譯註，就更精詳了。例如，譯註研究《律藏巴註》共有十餘冊；至《捨墮篇》的部份，就有四大冊，約三千頁。第一至六本名著的作者包含東西方的領導性學者，如果他們進一步參考上座部的教學成果，必定促成學界不同的研究態度與成果，法施國際善心志士。

2 展望

在這裡，我們以《捨墮第 10 條》為主要題材，在律教中，參

與重現釋尊教的研究課題。其中，以譯註為主形成釋律之一滴。以未來被動分詞為線索，略說佛陀教導的不持金銀戒之精義，發微中道的戒法。

戒海浩瀚，更嚴明與詳盡實用的研究，尚待諸方大德智士充實。如果對讀巴梵（及漢藏譯的）戒本，擴大研究《比丘戒．捨墮篇》的所有未來被動分詞，共有 14 條戒，出現過 28 個字（巴利與說出世間部本相同，另一梵本筆者還未見到），並參考當代學者，且及於南傳上座部的教學成果，進行綜合研究，就易洞察戒文，深契戒法精義，透顯言中之意。

其次，戒文有種定型片語，可以更傳神地表達中道戒法。在段落 6.1.2 中有：「*適合*站著最多<u>六次</u>　（chakkhattuparamaṃ… ṭhātabbaṃ）」，這個片語的結構是數詞（六 cha）+單位詞（次 kkhattu）+代表極限的最多（paramaṃ）+未來被動分詞（適合站 ṭhātabbaṃ）。這種定型片語的基本結構是代表極限的最多+未來被動分詞。就《比丘戒巴．捨墮篇》，還出現的條文有第 1、3、7、10、16、21、23、29。《比丘戒梵說出世》亦相同。

第三，依法與律平衡的原則，在菩提道上定位戒法，出家人持守戒法是隨緣應對世間，目的向於解脫。戒法的這種即世間而出離的精神，明顯內在於比丘的持戒精神。在《比丘戒巴．捨墮篇第 3＆16＆28》中，有一種定型的片語表達的入神：有某物品要給比丘（分別是：<u>*bhikkhuno pan'eva*</u> akālacīvaraṃ <u>*uppajeyya*</u>、<u>*bhikkhuno pan'eva*</u>… eḷakalomāni <u>*uppajeyyuṃ*</u>、<u>*bhikkhuno pan'eva*</u>

accekacīvaraṃ *uppajeyya*[274]），而比丘接著應緣抉擇情境。第 3＆16 條的應緣中，還以未來被動分詞顯其中道態度，這正是佛制比丘的「乞士」精神，

第四，在家人與出家人的倫理是相待的。綜合研究相對的指稱語[275]、態度與模式等，可以助益僧俗相融的中道教團[276]。綜合研究的結果，可以用來疏解古代漢譯戒本的譯文，助成華語系佛弟子受用佛陀教導的戒法，以期復歸佛陀的教導。

如此的研究，值得專書從事。可期待的，恰當的研究態度與解釋模式，法與律平衡，結合聖典的釋經之學，邁向佛教聖典的解釋之學。依循適切的方法重現佛陀教導的真理，展現出家生活藝術，活絡居士在教團的恰宜職分，潤澤華語系佛教。進而僧俗依律進修止觀，證悟菩提；依中道的僧俗關係，共建正法律（saddhamma- vinaya）的教團，以復歸佛陀的教導。

---

[274] 《P＆N2003》頁 28、38、42。

[275] 〈Kawanami1990〉中，觀察在緬甸如何對出家人使用「宗教的敬稱（religious honorifics）」，由之研究緬甸出家女眾的宗教地位。

[276] 在基督宗教中，對教會的研究或可提供他山之石。在《教會發微》的開宗明義就說：「今日外界人士對於教會雖眾說紛紜，但對教會究竟是什麼，卻摸不著頭腦。如果一個人不認識*教會的原始真相*，就不會知道*教會現在應該*有何面貌。這就是說，要想認識教會，必須閱讀福音」（上，頁 6）。在佛教之內，認識僧團（乃至教團）的「原始真相」，就知道僧團（乃至教團）「現在應該」有的面貌。

第二章

《須深經》之研究

——兼論印順法師的詮釋

第一節　序論

第一項《須深經》的段落大意與要旨

《須深經》共有三個版本。它們是《雜第 347 經》[277]，《相 12:70》[278]，《律藏僧》[279]也引述完整的經文[280]。此經特有的因緣是佛陀度化外道須深（Susīma），所以本書將經名代稱為《須深經》。

經文的次第，可以大致分為五段。各段大意，（1）外道羨慕佛門供養豐富，選派須深前來出家盜法。（2）他進入僧團後，卻驚訝地發現：有比丘是解脫的阿羅漢，但沒有世俗的神通與無色

[277] 《雜會中》頁 60。

[278] S II pp.119-128。

[279] 大 22 頁 362 中-363 中。《律藏僧》引入《須深經》，放在《比丘戒》的制戒因緣中。這雖然暗示著較後期採編入律藏，但仍值得與《經藏》的經文作比較。《律藏僧》引證此經，用意可能要説明：即使佛門供養豐富，而「世尊厭世供養」（大 22 頁 363 中）；少欲、不妄求供養，才是修行的正道。外道為利養而入佛門出家盜法，正可反顯佛門的正道。

[280] 《大毘婆沙論》（大 27 頁 572 中-下）與異譯的《阿毘曇毘婆沙論》（大 28 頁 407 下-408 中）也都引述《須深經》的大段經文。但是，這二處的引述並不是全經，而且引文也有諸多問題。所以，本章的對比研究集中在上述的三個版本。至於《大毘婆沙論》與《阿毘曇毘婆沙論》引文的問題，本章的第三節會切要評析。

界以上的定（《雜》本還提到：不得初禪）。比丘為其釋疑，說明自己是「慧解脫」的修證方式。（3）須深仍不解，去請教佛陀。佛陀為了打破他的疑蓋，開宗明義即教示：「先知法住，後知涅槃」的修證次第可以成就慧解脫阿羅漢。這裡的教示就是本經特有的法要。本經中，「先知法住，後知涅槃」的修證次第及慧解脫所依的定力，古今都有諸多的研究。

（4）須深不解佛陀的簡略教導，佛陀就以問答的方式教導他。（4.1）先教導五蘊的無常苦無我。這段文只出現在《相》本，餘二本缺。（4.2）教導十二支緣起的生起系列，（4.3）最後教導十二支緣起的滅去。（4.4）佛陀反問須深：你知道且看見了上述的教導，但是，你得到那些禪定與神通否？須深回答未得。（4.5）這就確認本經特有的法要：「先知法住，後知涅槃」的修證次第可以成就慧解脫阿羅漢。須深尊者雖然未俱備那些定與神通，但也體驗到：「先知法住，後知涅槃」。（5）須深尊者一聽完開示，立刻向佛陀懺悔盜法的過失。佛陀勸慰他，並解釋盜法的嚴重過失。本經中，法住智及其所知道的內容，也是古今研究的重點。

第二項　本章的研究綱要

第一目　研究主題

1. 《須深經》的特別思想

《須深經》的要旨，佛陀用「先知法住，後知涅槃」的修證次第，來說明慧解脫阿羅漢；沒有那些禪定與神通的須深也是如此。「先知法住，後知涅槃」的修證原則，這是本經特有的思想。而「法住智」也出現在《雜第 357 經》[281]與《相 12:34》[282]（可以代稱為《七十七智經》）。「法住」也出現在《相 12:20》[283]與《雜第 296 經》[284]（可以代稱為《緣起與緣已生經》）。所以，法住智並非《須深經》特有的思想。如果綜合研究《須深經》與《七十七智經》，並以《緣起與緣已生經》為旁證，就可以研究法住智。

與俱解脫成對的慧解脫阿羅漢，也不是本經特有的思想。但是，在「慧解脫」的修證方式中，本經的直接特色：《雜》本的《須深經》中，慧解脫者所依的定力未達初禪。間接特色：《相》本的《相註與疏》認為：本經中慧解脫的修證方式是純觀行者

[281] 《雜會中》頁 76。
[282] S II pp.59-60。
[283] S II p.25。
[284] 《雜會中》頁 34。

（suddha- vipassakāyānika）[285]。

這些思想都是佛法的重點，古代聖弟子有豐富的詮釋，也深刻影響當代的佛教潮流，並成為學者的研究課題[286]。

2. 印順法師的詮釋

在當代，為了學習與研究釋尊的教導，已有廣大的宗教實踐傳承與潮流。華語系佛教中，印順法師創建的「人間佛教」思想體系，可稱為「華語系佛教的新典範」。新典範有其理想，致力將實踐理想人物植根在原始聖典，《須深經》就是根本經證之一。1985 年的《空之探究》以前，對本經已有豐富的詮釋與應用[287]；《空之探究》以來[288]，新詮《須深經》，形成理想人物的核心經據之一。《須深經》在新典範的地位，除了作為（理想人物的）聖典根據，更據之詮釋菩提正道。

本書述及印順法師的思想時，有些特定的用詞。新典範對《須深經》的「新詮」是指《空之探究》以來的詮釋，之前的都是「舊詮」。《空之探究》中，對《須深經》的新詮大異舊詮，結合對《井水喻經》(本書對《相 12:68》與《雜第 350 經》的代稱)的詮釋，

---

[285] 本章第四節會進一步說明。

[286] 《黃雪梅 1999》，以「慧解脫所依二智及定地」為題研究本經，是研究本經兩項主題的專論。〈温宗堃 2003a&2004〉分別研究《雜》的經論系統與《相》的經註系統。

[287] 例如《印順 12》頁 224。

[288] 《印順 1985a》頁 151-153。

形成理想人物的支持架構，並促使其思想體系明顯發展。新發展的線索是什麼呢？為了替理想人物的「血脈」，在原始佛教中尋找「淵源」，並建立其支持的基礎架構。這結果可以方便稱為新典範的「新體系」。因此，對照於華語系佛教的舊典範，印順法師的思想可稱為華語系佛教的新典範。新典範對《須深經》有舊詮與新詮，思想體系的內在發展有「舊體系」和「新體系」。

新典範對《須深經》的舊詮與新詮有顯著的差異[289]，關鍵在於「先知法住，後知涅槃」的修證次第。舊詮認為，這是從凡（法住智）到聖（涅槃智）在慧學的次第；新詮認為，這是兩類阿羅漢的先後次第。新詮的思想很特別，慧解脫阿羅漢以法住智得到解脫，「雖然沒有禪定，但煩惱已盡，…知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證」[290]。《印順 1989》還發展到：（聖典中或原始佛教或佛世中的）「佛弟子*多數*是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」[291]。但是，《空之探究》又詳舉理由證明：「在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的」[292]。

這些主張是否不相容或自相矛盾？是否正確解釋聖典？這些主張曾引發其學眾的疑點[293]，也曾受到評論[294]。至於新詮中的

---

[289] 《Mun-keat2000》比較《雜》本與《相》本《須深經》的大要（頁201-202）。該書雖是接繼印順法師之後的研究，但未引述或評論他的主張。

[290] 《印順 1985a》頁 151。詳見本章五節第二項的引文。

[291] 頁 35-6。

[292] 《印順 1985a》頁 13-14。

[293] 例如〈印順 2002〉頁 108、134、147。

俱解脫阿羅漢，生前就以涅槃智證得涅槃，在古代被認為有滅盡定的經驗[295]。總之，新詮在定學與慧學都有特別的主張。最特別的是結合定學與慧學，對慧解脫阿羅漢作出新詮：不得禪定而單以法住智斷盡煩惱，「知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證」，《印順 1989》還認為是解脫者中的多數。這種特別的新詮是否契合經意？「多數」之說是否符合史實？本章試論之。至於對《須深經》的新詮，如何作為理想人物的經據，必須結合其對《井水喻經》的詮釋才更明顯。接著的兩章才試論之。

3. 華語系佛教的新典範與南傳的純觀行者

新典範歸本於人間佛陀，已成為華語系佛教的新面向。實踐與弘揚人間佛陀的教導，這一直是巴利語系南傳佛教的宗旨。如此今古相合，使得南傳與北傳（華語系）佛教有契機共同朝向人間佛陀的教導。另方面，在當代巴利語系南傳佛教的發展中，純觀行者的實踐方式獲得高度的發揚，特別是馬哈西禪師（Mahasi Sayadaw）帶領的教學傳承[296]。在禪修原理上，純觀行者對解脫正

---

[294] 慧學的部份也有作品間接或直接評論，例如《莊春江 1992＆2003》（頁 172＆631）與〈何孟鈴 2002〉（頁 225-230）。定學部份是其它相關的議題引起論辯，例如《温金柯 1994》（頁 15）與《如石 2002》（頁 174-177）的批評，《世紀 2002》（頁 119）回應後一書。相關的論辯還可參見〈藍吉富 2002a〉（頁 4-5）。

[295] 《印順 1985a》頁 151。

[296] 居士方面，烏巴慶（U Ba Khin）和葛因卡（S.N.Goenka）的傳承也

道有獨特的教導，與華語系新典範倡導的方式有些類似，也都以《須深經》為重要經證。簡要地說，定學方面，華語系的新典範傾向於鼓勵不得禪定的慧解脫，純觀行者也是不得禪定的修行方式。在慧學上，兩者都是以真實五蘊的自相與共相為修觀的所緣，而朝向斷惑離苦。這是歸本於釋尊的教導，南北傳佛教在當代的遇合，值得我們綜合研究。

本章第四節中，也向華語系佛友介紹純觀行者的修證原理。另方面，綜合巴漢聖典、南北傳佛弟子的註解與論著，擴大來探究純觀行者的典據與價值。

4.南北傳佛教與西方的研究傳統

純觀行者的修行方式已成為國際性的禪修潮流，學者也開始反省純觀行者在原始（巴利）典籍的根據[297]，《須深經》就成為他們的研究焦點。當代學者對純觀行者的研究中，除了反省現代實踐潮流的經據與淵源，更重要的是延伸西方的研究傳統[298]。早在

有很大的發展，在亞洲與歐美建立非常多禪修中心（可參見 CSCD 的介紹）。這個傳承有很多可貴的弘法活動。但是，筆者尚未見其（對外）說明禪修方法與原理的專書。所以，本書未加研究。

[297] 例如〈Cousins1984＆1996〉、《Gunaratana1985＆1988》等，華文著作有〈温宗堃 2003b＆2004〉。華語系的新典範若成為國際性宗教，必定也會受到反省。〈Cousins1984〉的反省也可以應用到新典範。

[298] 《Cousins1973＆1984＆1996》最為明顯。

〈Poussin1936-7〉[299]中，將佛教的解脫道分成兩種「對抗的理論（opposed theories）」。一種是慧學之路，一種是定學之路；慧學的修觀與定學的修止被視為競爭的緊張關係。長久以來，這種方向是西方（及部份日本[300]）學者的主流研究意識。就西洋學者的回應與反省來說，〈Cousins1973〉[301]作了側面的回應；《Gethin1992》詳細地說明修證菩提分的方法，算是更全面的反省。

新典範讚美詮釋的慧解脫（及不修禪定之類的不嚴謹文詞或通俗性文章），若未細心地理解，也可能會落入：與定學緊張的慧學之路。這種細心的理解，也宜用在南傳的純觀行者。如果佛弟子未加細心理解這兩大實踐潮流，而又接受〈Poussin1936-7〉的研究方向，可能就會誤解佛法的修證原理[302]。隨著新典範在華語系佛教內的成長，及純觀行者的修行方式傳播到華語系佛教圈，《須深經》也影響到當代的華語系佛教。加以華語系佛教日漸國際化，必會援引學者的研究。

所以，本章第四節中，綜合研究這三大潮流，試加釐清止觀的分際與結合的原理（下一章還會延續）。第四節第五項中，具體分析「慧解脫所依的定力」之不同程度，消極澄清定學方面的

---

[299] 本書述及此文時，主要是參考《Gombrich1996》（特別是頁 96-97 & 133-134）。據《Lamotte1988》的引述（頁 61 的註 144）與《Gethin1998》的述評（頁 198-201），〈Poussin1936-7〉可能是該研究主題的開創代表作。

[300] 〈何孟鈴 2002〉回顧另一些日本學者的不同研究意識（頁 211-215）

[301] 頁 116。

[302] 〈自拙 2003〉也從「上座部佛教的觀點」回應此一課題。

疑誤。第六項中，解釋「慧解脫的不同修行過程」。進一步積極說明依不同的定力如何修觀，顯示止觀相資的修證次第，以明菩提之道。透過整合研究與釐清可能的岐途，既可連結兩大佛教傳統，又將華語系佛教與國際接軌，試著導引分流同飲釋尊教導的源泉。

第二目　章節大要

第二章的題目是「《須深經》之研究—兼論印順法師的詮釋」。第二章是本書的基礎研究，對文獻、教義史、法義都有詳密的精審。涉及的經論題材最豐富，主題是菩提之道的核心，又涉及三大當代潮流，華語系印順法師的思想、南傳佛教純觀行者的修證方式、國際學者對解脫道的研究。副標題是「兼論印順法師的詮釋」。因為，印順法師的新典範對（台灣為主的）海外華語系佛教影響最大，其對《須深經》的詮釋有新舊之別，內容至關修證菩提的核心，又與本章的交涉較廣。

本章的研究分成六節。

第一節是「序論」。第一項中，概述《須深經》的段落大意與全經法義的要旨。第二項的第一目中，綜述「研究主題」，序論本章對《須深經》的研究重點，並指出本經如何關涉華語系佛教新典範、南傳的純觀行者、國際學者對解脫道的研究。第二目是「章節大要」。

第二節是「翻譯對照與註解」，翻譯巴利語本為華語，並與

另兩個漢譯本分段對照。正文中，只有經文對照；註解中，處理文獻與版本的問題，以利正文直接研究本經的思想。註腳中，澄清文獻疑誤，確認本經特有的思想是「先知法住，後知涅槃」。

第三節中，研究《須深經》特有的思想：「先知法住，後知涅槃」的修證原則。為了確定聖典對「法住智」的教導，本節也翻譯研究《七十七智經》及討論《緣起與緣已生經》的要點，並結合新典範對《須深經》的舊詮。為了確認佛陀教導的法住智是世間智，在第四項的註腳中，徹底分析可能引發疑誤的文獻，包括《瑜論》、《大毗婆沙論》與《大智度論》等對《須深經》（特別是法住智）的詮釋。

第四節中，研究與俱解脫成對的慧解脫阿羅漢，及慧解脫所依的不同定力與不同的修行方式。其中並說明，南傳佛教中，純觀行者的修行方式，及其在佛典的淵源。對慧解脫的研究中，綜合研究三大潮流，試加釐清止觀的分際與結合的原理。第五項中，具體分析「慧解脫所依的定力」之不同程度，消極澄清定學方面的疑誤。第六項中，解釋「慧解脫的不同修行過程」。進一步積極說明依不同的定力如何修觀，顯示止觀相資的修證次第，以明菩提之道。

第五節中，基於上面的研究成果，評論新典範對《須深經》的新詮。最後並說明，新典範新詮《須深經》對其既有思想體系的理論效果，如何使得新典範的舊體系發展到新體系。附錄的內容收集本章第三節第四項的幾條註腳，評析「法住智」的四筆相關文獻。

第六第是結論與展望。

第二節　翻譯對照與註解

為利徹底研究，將巴利語本華譯，並分段科判對照三個經本。因為有三個經本，古今又有眾多詮釋與研究，值得註解的很多（新典範的詮釋另於它節討論）。文獻與版本的問題，儘量在附註作分析，以利正文切中經要討論。為了方便討論，有時在經文下加底線或反黑。

《相華譯》：《相 12:70》《須深經》【119】

《雜第 347 經》：《須深經》

《律藏僧》[303]

1 因緣[304]

1.1　一般因緣[305]

Evaṃ me sutaṃ . ekaṃ samayaṃ bhagavā rājagahe viharati veḷuvane kalandakanivāpe.

---

[303] 大 22 頁 362 中-363 中。

[304] 佛典大致上都可以判分為三重結構，類似現代的論文分成序言、正文、結論。華人解經時，習貫分為「序分」、「正宗分」、「流通分」。這可以稱為定型的全經結構。本書對於經文的分段，兼顧古來的解經方式，但採取現代的簡明方法。

[305] 本經的事緣情節，不同版本小有差異，但不影響本經主旨。本經的細節對照，也可以參見〈温宗堃 2004〉頁 19。

《相華譯》：我這樣地聽說。

某個時候，世尊住在王舍城的竹子林，養松鼠的地方。

《雜》：如是我聞。

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。

《律藏僧》：佛住舍衛城，祇樹給孤獨園。

1.2　佛門供養多、外道供養缺[306]

Tena kho pana samayena bhagavā sakkato hoti garukato mānito pūjito apacito lābhī cīvarapiṇḍapātasenāsanagilāna-ppaccayabhesajjaparikkhārānaṃ. Bhikkhusaṅghopi sakkato hoti garukato mānito pūjito apacito lābhī cīvarapiṇḍapātasenā-sanagilānappaccayabhesajjaparikkhārānaṃ. Aññatitthiyā pana paribbājakā asakkatā honti agarukatā amānitā apūjitā

[306] （a）這段落，巴利本中，用五個詞表達對佛陀的崇敬。依《相註》（SAm II p.114），這套詞可以詮釋成漸次增強崇敬的意味，不只是文學上的綴詞。另方面敘述得到各種必需品，這也是套詞。這兩組套詞也出現在《律藏巴》III 頁 88-89。如果理解兩組套詞，就可以析論兩個漢譯本的紛歧譯文。

（b）「套詞」（成套出現的詞）有不同的類型。在聖典中，常是最生動，又是最關鍵的文詞。但是，不容易翻譯。為暢其義，必須註解每個詞，並說明詞與詞間的關係。在漢譯的《阿含經》中，套詞常是最難理解的。因此，佛陀的生動教導也常變成艱澀的文詞。

anapacitā, na lābhino cīvarapiṇḍapāta senāsanagilāna-

ppaccayabhesajjaparikkhārānaṃ.

《相華譯》：那時，世尊受到稱譽、尊重、崇仰、供養、致敬；獲得各種必需品，諸如衣、食、住、病緣的藥。比丘僧團也受到稱譽、尊重、崇仰、供養、致敬；獲得各種必需品，諸如衣、食、住、病緣的藥。但是，外道的遊方者未受到稱譽、尊重、崇仰、供養、致敬；沒得到必需品，諸如衣、食、住、病緣的藥。

《雜》：若王、大臣、婆羅門、長者、居士及餘世人，所共恭敬、尊重、供養佛及諸聲聞眾，大得利養—衣被、飲食、臥具、湯藥。都不恭敬、尊重、供養眾邪異道衣被、飲食、臥具、湯藥。

《律藏僧》：爾時，世人篤信恭敬尊重，供養衣、食、床臥、病瘦醫藥。爾時，出家外道亦在舍衛城，世人不恭敬、供養、尊重衣、食、床臥、病瘦醫藥。

1.3　外道選派須深到佛門盜法

Tena kho pana samayena susimo paribbājako rājagahe paṭi-

vasati mahatiyā paribbājakaparisāya saddhiṃ. Atha kho

susimassa paribbājakassa parisā susimaṃ paribbājakaṃ etad

-

avocuṃ "ehi tvaṃ, āvuso susima, samaṇe gotame brahma-

cariyaṃ cara.Tvaṃ dhammaṃ pariyāpuṇitvā amhe vāceyyāsi.

Taṃ mayaṃ dhammaṃ pariyāpuṇitvā gihīnaṃ bhāsissāma.

Evaṃ mayampi sakkatā bhavissāma garukatā mānitā pūjitā

apacitā lābhino cīvarapiṇḍapātasenāsanagilānappaccaya-bhesajjaparikkhārānan"ti.

《相華譯》：那時，遊方者須深與一大群遊方眾，一起住在王舍城。

須深的遊方眾如此告訴他：「來，賢友須深！你到沙門喬達摩處修梵行。學會了（他的）法後教我們。我們學會那種法之後，就可說給在家人（聽）。如此，我們也將受到稱譽、尊重、崇仰、供養、致敬；獲得各種必需品，諸如衣、食、住、病緣的藥。」

《雜》：爾時，眾多異道，聚會未曾講堂，作如是論：「我等昔來，常為國王、大臣、長者、居士及餘一切之所奉事、恭敬，供養衣被、飲食、臥具、湯藥，今悉斷絕。但恭敬、供養沙門瞿曇、聲聞大眾衣被、飲食、臥具、湯藥。今此眾中，誰有智慧大力，堪能密往，詣彼沙門瞿曇眾中出家，聞彼法已，來還廣說。我等當復用彼聞法，化諸國王、大臣、長者、居士，令其信樂，可得還復供養如前」。

時有人言：「有一年少，名曰須深，聰明、黠慧，堪能密往沙門瞿曇眾中出家，聽彼法已，來還宣說」。

時諸外道，詣須深所而作是言：「我今日大眾聚集未曾講堂，作如是論：『我等先來為諸國王、大臣、長者、居士及諸世人之所恭敬、奉事，供養衣被、飲食、臥具、湯藥，今悉斷絕。國王、大臣、長者、居士及諸世間悉共奉事沙門瞿曇、聲聞大眾。我此眾中，誰有聰明、黠慧，堪能密往沙門瞿曇眾中出家學道，聞彼法已，來還宣說。化諸國王、大臣、長者、居士，令我此眾還得恭敬、尊重、供養』。其中有言：『唯有須深聰明、黠慧，堪能密

往瞿曇法中，出家學道，聞彼說法，悉能受持，來還宣說』。是故我等故來相請，仁者當行」！

《律藏僧》：時有眾多出家外道，集論議堂作如是論：「是沙門瞿曇住舍衛城祇樹給孤獨園，世人深信恭敬尊重，供養衣食床臥病瘦醫藥。我等不得尊重，供養衣食床臥病瘦醫藥。誰能往沙門瞿曇法中出家修梵行，誦習彼法已，還我法中，我等展轉相教，亦當還得供養，與彼無異」。時外道作如是論已，皆言：「須深摩者，於我眾中，最為第一，可遣到沙門瞿曇法中，出家受彼律儀，還來入此」。

時彼外道語須深摩，作如是言：「沙門瞿曇在祇桓精舍，多人供養尊重，我等不得此利。汝今可往沙門瞿曇法中出家修梵行，受誦彼經已，還我法中展轉相教，亦當還得供養與彼無異」。

1.4 須深請求出家[307]

[307] 原始聖典中，常有一些敘述史實的定型方式。例如，本段的《相》本中，「…往詣大德阿難。詣已，與大德阿難喜悅地互相歡迎，問候悅人溫馨的話後，坐在一旁。坐在一旁的遊方者須深…」；下一段中，「…往詣世尊。詣已，禮敬世尊後，坐在一旁。坐在一旁的大德阿難…」。這類的固定情節都可以稱為「定型情節」。情節中若涉及人際互動的方式，就可看出佛門的禮儀制度，甚至呈現其在佛教中的相對身份。這些常是宗教生活與倫理的簡潔刻畫，一但理解，常可確定該經如何契機教導。這些都是解釋經典的基本知識。例如《M41＆42 & 150》中，該經的對機眾見佛時的威儀即可看出其非佛教徒，依此就可觀察佛陀如何契機而教。

"Evamāvuso"ti kho susimo paribbājako sakāya parisāya paṭissuṇitvā yenāyasmā ānando tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā āyasmatā ānandena saddhiṃ sammodi. Sammodanīyaṃ kathaṃ sāraṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho susimo paribbājako āyasmantaṃ ānandaṃ etadavoca-"icchāmahaṃ, āvuso ānanda, imasmiṃ dhammavinaye brahmacariyaṃ caritun"ti.

《相華譯》：遊方者須深回答自己的會眾：「賢友！好。」便往詣大德阿難。詣已，與大德阿難喜悅地互相歡迎，問候悅人溫馨的話後，坐在一旁。坐在一旁的遊方者須深，如此報告大德阿難：「賢友阿難！我想在此法與律中修梵行。」

《雜》：時彼須深默然受請，詣王舍城迦蘭陀竹園。時眾多比丘出房舍外，露地經行。爾時，須深詣眾多比丘而作是言：「諸尊！我今可得於正法中，出家受具足，修梵行不」？

《律藏僧》：須深摩聞是語已，出舍衛城，往祇桓精舍。精舍門間，見有諸比丘經行坐禪。須深摩即往諸比丘所，共相問訊，在一面坐。作是言：「我本是外道，今欲於如來法中出家受具足，此中應作何等」？

1.5 須深出家[308]

[308] （a）依律制，外道想在佛門內出家，必須先經過四個月的試驗，觀察其是否真心想作釋迦子。這段期間稱為「別住」（parivāsa）。經僧眾驗

Atha kho āyasmā ānando susimaṃ paribbājakaṃ ādāya yena bhagavā tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā ānando bhagavantaṃ etadavoca-
“ayaṃ, bhante, susimo paribbājako evam āha- ‘icchāmahaṃ, āvuso ānanda, imasmiṃ dhammavinaye brahmacariyaṃ caritun”ti. “Tenahānanda, susimaṃ pabbājethā”ti. Alattha kho susimo paribbājako bhagavato santike pabbajjaṃ, alattha upasampadaṃ.

《相華譯》：然後，大德阿難帶遊方者須深往詣世尊。詣已，禮敬世尊後，坐在一旁。坐在一旁的大德阿難，如此報告世尊：「尊者！這位遊方者須深如此說：『賢友阿難！我想在此法與律中修梵行』。」「那麼，阿難！就度須深出家」。然後，遊方者須深在世尊面前得到出家，受具足（戒）。

可同意，才可出家。但是，本經的巴利本與《雜》本都沒有提到別住。對此問題，《相註》說：佛陀預見到，須深只要幾天就可證得阿羅漢，所以叫阿難度他出家（Sam II p.116）。《相英譯 b》進一步解釋：如果要他實行別住，可能令其喪失解脫的機會（頁 784）。《律藏僧》是律本，經文中就直接提到四個月的別住。

（b）依《相》本，學習佛陀的教導，是「在法與律中修梵行」。佛陀教導法與律，即使佛陀本人也依律來展現法，佛世的聖弟子更是依法與律修習清淨的梵行。今日，研究原始佛教思想，也宜兼備法與律的知識。學習佛陀的教導，更得平衡實踐正法律。

《雜》：時眾多比丘將彼須深，詣世尊所，稽首禮足，退住一面。白佛言：「世尊！今此外道須深，欲求於正法中出家受具足，修梵行」。爾時，世尊知外道須深心之所念，告諸比丘：「汝等當度彼外道須深，令得出家」。

《律藏僧》：諸比丘答言：「若本是外道，欲於如來法中出家者，當試之四月。四月過已，得諸比丘意者，當與出家。時須深摩即受教，行四月。過已，得諸比丘意，便與受具足。

2. 須深驚訝慧解脫阿羅漢沒得到（色界以上的）禪定與神通[309]

2.1 須深知道有人證得阿羅漢[310]

---

[309] 本經的慧解脱者所依的定力很特別，到底有多深？這是古今研究重點之一，本章第四節會研究說明。依據《雜》本與《相註與疏》，定力未達初禪。巴利本與《律藏僧》沒有説明是否得到初禪。本章第四節會討論此問題。

[310] （a）「最後智」（aññā＝ā+ñāṇa）意即知識或智慧（ñāṇa）已達到（ā）最後了。《相註》：「阿羅漢智」（SAm II p.116）。為什麼許多比丘一起來向世尊表示已證得阿羅漢？雨安居前，「這些比丘已從佛陀接受（禪修）業處（的指導）。度過三個月的雨安居，在那三個月內持續精進，證得了阿羅漢」。安居後，與共住的比丘互相懺悔勸勉，表達清淨（這稱做「自恣」），之後來向佛陀報告禪修的成果（SAm II p.116）。安居用功修學佛陀的教導，這是佛世就有的好風範。

（b）比丘來向佛陀報告禪修狀況，所以須深聽到了。依《律藏僧》，須深是在現場聽到的。《相註》也隱約顯示，須深在現場「傾耳」（ohitasato）注意聽（SAm II p.116）。原始佛教的史實，特別是經典的相關因緣，大量記載於註解書中。註解書所述若與其它版本的原始經或律相符，可信度就

Tena kho pana samayena sambahulehi bhikkhūhi bhagavato santike aññā byākatā hoti- “khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyāti pajānāmā”ti. Assosi kho āyasmā susimo- “sambahulehi kira bhikkhūhi bhagavato santike aññā byākatā- ‘khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā’ti pajānāmā”ti. Atha kho āyasmā susimo yena te bhikkhū tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā tehi bhikkhūhi saddhiṃ sammodi. Sammodanīyaṃ kathaṃ sāraṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā susimo te bhikkhū etadavoca- “saccaṃ kirāyasmantehi bhagavato santike aññā byākatā- ‘khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā’ti pajānāmā”ti?
“Evamāvuso”ti.

《相華譯》：那時候，在世尊的面前，許多比丘表明（證得了）最後智：「我們知道：『生命已盡，梵行已成，應作已作，不再為此（而做）』」。大德須深聽到這樣的表明，往詣那些比丘。詣已，與他們喜悅地互相歡迎，問候悅人溫馨的話後，坐在一旁。坐在一旁的大德須深，問說：「大德們在世尊的面前表明（證得了）最後智：『我們知道：『生命已盡，梵行已成，應作已作，不再為此（而做）』。這確實是真的嗎　』？「賢友！是真的」。

《雜》：時諸比丘，願度須深出家，已經半月。有一比丘語須深言：

大為提高。

「須深！當知我等生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

《律藏僧》：受具足已，往世尊所，頭面禮足，卻住一面。爾時有眾多比丘來到佛所，頭面禮足，卻住一面，作是言：「我已得證，我生已盡，梵行已立，更不受後有」。說是語已，頭面禮佛足而退。<u>是諸比丘去未久，須深摩頭面禮佛足已</u>，詣彼比丘所，共相問訊。問訊已，在一面坐，問諸比丘言：「長老！向在佛所自言我已得證：『我生已盡，梵行已立，更不受後有』」。答言：「如是」。

2.2　須深驚訝阿羅漢不得（色界四禪與）神通

“Api pana tumhe āyasmanto evaṃ jānantā evaṃ passantā anekavihitaṃ iddhividhaṃ paccanubhotha- ekopi hutvā bahudhā hotha, bahudhāpi hutvā eko hotha; āvibhāvaṃ, tirobhāvaṃ, tirokuṭṭaṃ tiropākāraṃ tiropabbataṃ asajjamānā gacchatha, seyyathāpi ākāse; pathaviyāpi ummujjanimujjaṃ karotha, seyyathāpi udake; udakepi abhijjamāne gacchatha, seyyathāpi pathaviyaṃ; ākāsepi pallaṅkena kamatha, seyyathāpi pakkhī sakuṇo; imepi candimasūriye evaṃmahiddhike evaṃmahānubh āve pāṇinā parimasatha parimajjatha, yāva brahmalokāpi kāyena vasaṃ vattethā”ti? “No hetaṃ, āvuso”.

“Api pana tumhe āyasmanto evaṃ jānantā evaṃ passantā dibbāya sotadhātuyā visuddhāya atikkantamānusikāya ubho sadde suṇātha dibbe ca mānuse ca ye dūre santike cā”ti? “No

hetaṃ, āvuso”. “Api pana tumhe āyasmanto evaṃ jānantā evaṃ passantā parasattānaṃ parapuggalānaṃ cetasā ceto paricca pajānātha- sarāgaṃ vā cittaṃ sarāgaṃ cittanti pajānātha; vītarāgaṃ vā cittaṃ vītarāgaṃ cittanti pajānātha; sadosaṃ vā cittaṃ sadosaṃ cittanti pajānātha; vītadosaṃ vā cittaṃ vītadosaṃ cittanti pajānātha;samohaṃ vā cittaṃ samohaṃ cittanti pajānātha; vītamohaṃ vā cittaṃ vītamohaṃ cittanti pajānātha; saṃkhittaṃ

vā cittaṃ saṃkhittaṃ cittanti pajānātha; vikkhittaṃ vā cittaṃ vikkhittaṃ cittanti pajānātha; mahaggataṃ vā cittaṃ mahaggataṃ cittanti pajānātha; amahaggataṃ vā cittaṃ amahaggataṃ cittanti pajānātha sa-uttaraṃ vā cittaṃ sa-uttaraṃ cittanti pajānātha; anuttaraṃ vā cittaṃ anuttaraṃ cittanti pajānātha; samāhitaṃ vā cittaṃ samāhitaṃ cittanti pajānātha; asamāhitaṃ vā cittaṃ asamāhitaṃ cittanti pajānātha; vimuttaṃ vā cittaṃ vimuttaṃ cittanti pajānātha avimuttaṃ vā cittaṃ avimuttaṃ cittanti pajānāthā”ti? “No hetaṃ, āvuso”.

“Api pana tumhe āyasmanto evaṃ jānantā evaṃ passantā anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussaratha, seyyathidaṃ- ekampi jātiṃ dvepi jātiyo tissopi jātiyo catassopi jātiyo pañcapi jātiyo dasapi jātiyo vīsampi jātiyo tiṃsampi jātiyo cattārīsampi jātiyo paññāsampi jātiyo jātisatampi jātisahassampi jātisatasahassampi, anekepi saṃvaṭṭakappe anekepi

vivaṭṭakappe anekepi saṃvaṭṭavivaṭṭakappe- ‘amutrāsiṃ evaṃ-nāmo evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro evaṃsukhadukkha-paṭisaṃvedī evamāyupariyanto, so tato cuto amutra udapādiṃ; tatrāpāsiṃ evaṃnāmo evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro evaṃsukhadukkhapaṭisaṃvedī evamāyupariyanto, so tato cuto idhūpapanno’ti. Iti sākāraṃ sa-uddesaṃ anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarathā”ti? “No hetaṃ, āvuso”.

“Api pana tumhe āyasmanto evaṃ jānantā evaṃ passantā dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena satte passatha cavamāne upapajjamāne hīne paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe, sugate duggate yathākammūpage satte pajānātha- ‘ime vata bhonto sattā kāyaduccaritena samannāgatā vacīduccaritena samannāgatā manoduccaritena samannāgatā, ariyānaṃ upavādakā micchādiṭṭhikā micchādiṭṭhikamma-samādānā, te kāyassa bhedā paraṃ maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā; ime vā pana bhonto sattā kāya-sucaritena samannāgatā vacīsucaritena samannāgatā mano-sucaritena samannāgatā, ariyānaṃ anupavādakā sammādiṭṭhikā -
sammādiṭṭhikammasamādānā te kāyassa bhedā paraṃ maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapannā’ti, iti dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena satte passatha cavamāne upapajjamāne hīne paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe, sugate duggate

yathākammūpage satte pajānāthā”ti? “No hetaṃ, āvuso”.

《相華譯》：這段經文是五神通的定型式，內容同於《長部第 2 經》[311]。詳細內容與本書的研究沒有多大的關係，故缺譯。

《雜》：時彼須深語比丘言：「尊者！云何學離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，具足初禪，不起諸漏，心善解脫耶」？比丘答言：「不也，須深」！復問：「云何離有覺有觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂，具足第二禪，不起諸漏，心善解脫耶」？比丘答言：「不也，須深」！復問：「云何尊者離喜，捨心住，正念正智，身心受樂，聖說及捨，具足第三禪，不起諸漏，心善解脫耶」？答言：「不也，須深」！復問：「云何尊者離苦息樂，憂喜先斷，不苦不樂，捨淨念一心，具足第四禪，不起諸漏，心善解脫耶」？答言：「不也，須深」！

《律藏僧》：時須深摩復問言：「長老！如是知如是見，得清淨天眼。見眾生死此生彼，好色惡色，善趣惡趣。見眾生身行惡，口行惡，意行惡，誹謗賢聖，自行邪見，教人行邪見；身壞命終，墮三惡道。又見眾生身行善，口行善，意行善，自行正見，教人行正見；身壞命終，生於善處天上人中。如是過人清淨天眼，長老得不」？答言「不得」。復問：「尊者！如是知如是見，得宿命智。知過去一生、二生、三生、四生、五生、十生、百生、千生，乃至劫成、劫壞，名姓，種族，死此生彼，死彼生此。如是無數劫事，長老知不」？答言「不知」？

[311] D I pp.77-82，此中還包含比喻。

2.3 須深驚訝阿羅漢不得無色界以上的定[312]

“Api pana tumhe āyasmanto evaṃ jānantā evaṃ passantā ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā, te kāyena phusitvā viharathā”ti? “No hetaṃ, āvuso”.

《相華譯》:「但是，大德您們如是知見[313]，親身觸證超越色的寂靜無色解脫嗎」?「賢友！沒有」。

《雜》: 復問:「若復寂靜解脫，起色無色，身作證具足住，不起諸漏，心善解脫耶」?答言:「不也，須深」!

《律藏僧》: 復問:「離色過色，無色寂滅解脫，身證具足住。是**諸解脫**，長老得不」?答言「不得」。

---

[312] 在原始聖典中，慧解脫與俱解脫這對阿羅漢所依的定力有何不同?這也是古來討論的重點。本經的這段落涉及此重點，宜細心理解這段文。關鍵點在於「超越色的寂靜無色解脫」，這是定型的片語。這裡的「解脫」(vimokkha)乃定學的範圍，住在定中，暫時解脫煩惱;不同於下面的慧「解脫」(vimutti)屬阿羅漢以智慧永斷煩惱。依《相註與疏》，這個片語的內涵是屬於定學八解脫的無色界定與滅受想定。這片語的直譯是:「寂靜解脫(santā vimokkhā)超越色的無色(atikkammarūpe āruppā)」。依之，可以理解餘二本。

[313] 「如是知見」是指:以最後智而表明自己已知道:「生命已盡…」。

2.4 須深驚訝慧解脫阿羅漢沒得到（色界以上的）禪定與神通[314]

"Ettha dāni āyasmanto idañca veyyākaraṇaṃ imesañca dhammānaṃ asamāpatti; idaṃ no, āvuso, kathan"ti? "Paññāvimuttā kho mayaṃ, āvuso susimā"ti. "Na khvāhaṃ imassa āyasmantānaṃ saṃkhittena bhāsitassa vitthārena attha ṃ ājānāmi. Sādhu me āyasmanto tathā bhāsantu yathāhaṃ imas sa āyasmantānaṃ saṃkhittena bhāsitassa vitthārena atthaṃ ājāneyyan"ti. "Ājāneyyāsi vā tvaṃ, āvuso susima, na vā tvaṃ ājāneyyāsi atha kho paññāvimuttā mayan"ti.

《相華譯》:「現在，在這裡，大德：既有（阿羅漢的）這種表明，又沒有這些等至。這種（表明）如何可能呢？」「我們是慧解脫，賢友須深！」「我未廣解大德們的略說義。請大德們如此向我解釋，由之，我若是廣解大德們的略說義；那就太好了。」「不論你了不了解，賢友須深！但我們是慧解脫。」

《雜》：須深復問：「云何尊者所說不同，前後相違？云何不得禪定而復記說」？比丘答言：「我是慧解脫也」。作是說已，眾多比丘各從座起而去。

《律藏僧》：須深摩言：「向者所問諸法皆言不得，云何於世尊前自言，我已得證：『我生已盡，梵行已立，更不受後有』。誰當信

[314] 《相》中，須深的質疑文，在段落 4.5 中，佛陀也用來反詰他。慧解脫比丘最後回答須深的前段「不管你了不了解，賢友須深！但...」，佛陀在段落 3.4 也引用。

者？諸比丘答言：「長老！我是慧解脫人」。須深摩言：「所說簡略，義相未現，可更廣說」？比丘言：「雖義相未現，我自了知，慧解脫人」。

3 佛陀教導先知法住後知涅槃

3.1 須深前往請教佛陀

Atha kho āyasmā susimo uṭṭhāyāsanā yena bhagavā tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā susimo yāvatako tehi bhikkhūhi saddhiṃ ahosi kathāsallāpo taṃ sabbaṃ bhagavato ārocesi.

《相華譯》：然後，大德須深從座位上起來，往詣世尊。詣已，禮敬世尊後，坐在一旁。坐在一旁的須深，盡向佛陀報告與那些比丘間的所有對話。

《雜》：爾時、須深知眾多比丘去已，作是思惟：「此諸尊者所說不同，前後相違，言不得正受，而復記說自知作證」。作是思惟已，往詣佛所，稽首禮足，退住一面。白佛言：「世尊！彼眾多比丘，於我面前記說：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有』。我即問彼尊者：『得離欲惡不善法，乃至身作證，不起諸漏，心善解脫耶』？彼答我言：『不也，須深』！我即問言：『所說不同，前後相違，言不入正受，而復記說自知作證』！彼答我言：『得慧解脫』。作此說已，各從座起而去。我今問世尊：『云何彼所說不同，前後相違，不得正受而復說言自知作證』」？

《律藏僧》：時須深摩聞諸比丘語已，作是念：「我當往詣世尊所，問如是事，世尊有所解說，我當受持」。作是念已，從坐起，往詣佛所，頭面禮足，卻住一面，具以上事廣白世尊：「是事云何」？

3.2 佛陀教導先知法住後知涅槃的修證次第[315]

“Pubbe kho, susima, dhammaṭṭhitiñāṇaṃ, pacchā nibbāne ñāṇan ”ti.

《相華譯》：「須深！先有法住智，後有對涅槃的智。」

《雜》：佛告須深：「彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」

《律藏僧》：佛告須深摩：「先法智，後*比智*。」

3.3 須深不解再問[316]

315 法住智與涅槃智的先後次第，是本經教導的修證原則，本章第三節會詳細研究。這個原則在三版本中，分別是，《相》：「先有法住智，後有對涅槃的智」（Pubbe dhammaṭṭhitiñāṇaṃ pacchā nibbāne ñāṇaṃ）。《雜》：「先知法住，後知涅槃」。《律藏僧》：「先法智，後***比智***」。對讀整體經文與相關文獻（參見本章第三節），第三本的「比智」應該就是涅槃智。「知」（ñāṇa）與「智」（paññā）在古代漢語或現代華語中很難明確區分。我們在翻譯與文章的用字上，常視文脈而運用。

316 （a）請求文是定型的套句，「尊者！我不廣解世尊的略說義。懇請世尊如此向我解釋，由之，我可以廣解世尊的略說義的話；那就太好了」。這套句也出現在段落.2.4，只是對象不同。

（b）套句由多個句子（約兩至五個句子）組成。除了上述的請求文，

“Na khvāhaṃ, bhante, imassa bhagavatā saṃkhittena bhāsitassa vitthārena atthaṃ ājānāmi. Sādhu me, bhante, bhagavā tathā bhāsatu yathāhaṃ imassa bhagavatā saṃkhittena bhāsitassa vitthārena atthaṃ ājāneyyan”ti.

《相華譯》:「尊者！我不廣解世尊的略說義。懇請世尊如此向我解釋，由之，我可以廣解世尊的略說義的話；那就太好了」。

《雜》:須深白佛:「我今不知先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」？

《律藏僧》:須深摩又白佛言:「世尊所說隱略，我猶未解」。

3.4　佛陀重申修證的大原則與須深請求廣釋[317]

定型的套句有不同的種類。更長的定型式，可以稱為定型段落，其長度約超過五個句子。聖典中，重要的主題法義大都由定型套句或定型段落組成，例如本經 4.2 段與 4.3 段對緣起與緣滅的說明。

[317]（a）佛陀在段落 4 的回答，應是解釋「先知法住，後知涅槃」的整體原則。因為，三個版本中，在這最後請求之前的整個段落 3，都是針對二智先後的原則而問答。更因為，在段落 4.5 中，佛陀確認整個問題的結論時，在《雜》本，佛陀也告訴須深:「是名先知法住，後知涅槃」。所以，三本對照之下，段落 4 中，佛陀的教導是說明了整個大原則，不是只針對法住智。即使，段落 3.4 中，《律藏僧》只請求廣釋，《相》未再作最後請求，而《雜》的最後請求文，須深只提到兩次「法住智」，沒提到涅槃智。《雜》的最後請求文中，有可能是誤譯第二個法住智，或古代傳抄的錯誤。上述的分析說明，可看出對讀精審經文的重要，常可確切抉擇出經意。

（b）本書第二至四章的一份初稿中，已作上述的分析評論，並且被〈溫宗堃 2003a〉所引用（頁 15 的註 23）。但是，有些佛友看過該稿子後，對上述《雜》本《須深經》的經文（須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見*法住智*」！）提供不同的解讀運用方式。認為這段文可以當作第四份文證，支持：「法住智」可以成就初果或四果。佛弟子研習佛陀的教導，熱心提醒，值得細加審思。這段法緣記述於本章第三節第四項的第一條註解。為了感謝佛友的誠摯討論，值得以法相贈。下面再分析幾項資料，補充說明本書上面對經文的抉擇。至於法友提供的另三筆文證，本章第三節第四項會精審分析。

（c）（1）依《大毘婆沙論》間接引述的《須深經》，法住智與涅槃智兩次成對出現：「世尊告曰：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智』。蘇尸摩曰：『我不知何者法住智，何者涅槃智』」（大 27 頁 572 下）。這二智在該段文的前後還有多次成對出現。（2）異譯的《阿毘曇毘婆沙論》的相當段落中，這二智共三次成對出現：「佛作是答：『蘇尸摩！當知：『先有法住智，後有涅槃智』。蘇尸摩復白佛言：『世尊！我今不知何者法住智何者是涅槃智』。佛告：『蘇尸摩！汝知與不知，但法應如是：先有法住智，後有涅槃智』』（大 28 頁 408 中）。這二智在該段文的前後也還多次成對出現。（3）《成實論》引證本經時也是二智成對出現，如大 32 頁 361 上、362 下、368 上、368 下。（4），《大智度論》引述《須深經》時，也是成對出現：「如佛為須尸摩梵志說：『先用法智分別諸法，後用涅槃智』」（大 25 頁 233 下）。該段文脫落「法*住*智」的「住」而成為「法智」，這是另外的問題，詳細的分析參見本章第三節第四項的註解。（5）《瑜論》對《須深經》的釋文中，也是針對二智成對作釋（《雜會中》頁 64-65）。釋文另有一處以二智的先後次第為從凡入聖的修證原則（《雜會上》頁 97-98）。釋文另三處單釋法住智時，也將法住智限定在世間智（詳見本章第三節第四項的第二條註）。

（d）結論。（1）綜合上述五項資料，應可更清楚證明：《須深經》的主旨是「先知法住，後知涅槃」，《雜》本《須深經》的「得知法住智，得

“Ājāneyyāsi vā tvaṃ, susima, na vā tvaṃ ājāneyyāsi, atha kho dhammaṭṭhitiñāṇaṃ pubbe, pacchā nibbāne ñāṇaṃ”.

《相華譯》:「不論你了不了解，但是，先有法住智，後有對涅槃的智」。

《雜》: 佛告須深:「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。

見***法住智***」乃是不當的譯文。所以,《雜》本《須深經》的不當譯文不適合用來支持:「法住智」可以成就初果或四果。(2)《空之探究》引述《雜》本《須深經》時，引述的兩句經文中，都是二智成對出現:「彼先知法住，後知涅槃」;「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」(《印順 1985a》頁 151)。可見,《空之探究》並未看重「得知法住智，得見***法住智***」。或許，作者早已看出此句子乃不當的譯文。但是，現在要用《雜》本《須深經》的這句不當譯文來支持:「法住智」可以成就初果或四果。若是作者昔今所見不同，宜適加解釋。若是作者契機的回答，這在宗教的教化是常用的善巧。但是，契機也宜契理，明顯違反自己的重要立說也適合略作解釋。若是後學為師長尋求證據，這在宗教上是合理的，正是佛陀教導的師徒倫理。但是，尋求這份證據，不僅誤解經意，更明顯未理解《空之探究》如何引證《雜》本《須深經》。(3) 總之，若未精審這樣的譯文，反而當成經證，不僅落入斷章取義之失，更令人不樂使用漢譯聖典。外國（乃至傳承古代華語系教區的其他）學者不重視漢譯佛典，有其精審翻譯文獻的客觀原因（當然，印度系統的佛典，即使巴利語佛典也不會不加審思地採用），值得我們華語系佛弟子用心考慮。但是，華語系佛弟子想學習釋尊的教導，主要是透過漢譯（或現代英譯等）佛典。只有少數人有緣直接研習巴利語（或梵語）的原始聖典，最好將之譯成好的華譯本。所以，即使漢譯佛典有諸多翻譯等方面的缺失，仍然值得我們採其優點，細心加以疏理。佛弟子為了弘揚釋尊的教導，透過精審比對，加以疏通，彼此以法相贈，這是研習佛典的可貴價值之一。

彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫」。

須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見*法住智*」！

《律藏僧》：佛告須深摩：「汝雖未解故，先法智，後比智」。

須深摩白佛言：「善哉！世尊！我猶未解，唯願世尊廣為我說」。

4　佛陀教導須深

4.1 五蘊無常苦無我[318]

“Taṃ kiṃ maññasi, susima, rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā”ti? “Aniccaṃ, bhante”. “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā”ti? “Dukkhaṃ, bhante”. “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vi-pariṇāma-dhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassituṃ– ‘etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā’”ti? “No hetaṃ, bhante”.

---

318 （a）三版本中，《相》中特別教導五蘊的無常苦無我。《相疏》於此的疏解順著經文而說明，認為：本經的法住智是知道有為法的無常苦無我（S Ṭ II p.214）。但是，《相 12:34》與對應的《相註》，及《清淨道論》等南傳佛教的典籍中，法住智是知緣起的因果。這在本章第三節會詳細說明。《Gombrich1996》認為《須深經》的段落 4.1 是巴利本增編進來的（頁126-127）。

（b）《相註》：至此大德須深證得阿羅漢（SAm II p.117）。《相》於段落 4.5 也暗示，大德須深已證得世尊的教導。段落 5.4，《雜》也提到須深是漏盡的阿羅漢。《律藏僧》在段落 4.5，也提到須深證得「法眼淨」。

“Vedanā niccā vā aniccā vā”ti? “Aniccā, bhante” “Yaṃ panāniccaṃ, dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā”ti? “Dukkhaṃ, bhante” . “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu ta ṃ samanupassituṃ- ‘etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā’”ti? “No hetaṃ, bhante”. “Saññā niccā vā aniccā vā”ti? “Aniccā, bhante…”pe… “saṅkhārā niccā vā aniccā vā”ti? “Aniccā, bhante” . “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā”ti? “Dukkhaṃ, bhante”. “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāma-dhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassituṃ- ‘etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā’”ti? “No hetaṃ, bhante”. “Viññāṇaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā”ti? “Aniccaṃ bhante”. “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ v ā
taṃ sukhaṃ vā”ti? “Dukkhaṃ, bhante”. “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassituṃ ‘etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā’”ti? “No hetaṃ, bhante”.

“Tasmātiha, susima, yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ rūpaṃ netaṃ mama nesohamasmi na meso attāti; evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Yā kāci vedanā atītānāgata-paccuppannā ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikā vā sukhumā vā hīnā vā paṇītā vā yā dūre santike vā, sabbā vedanā netaṃ mama nesohamasmi na meso attāti; evametaṃ yathābhūtaṃ

sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Yā kāci saññā …pe… ye keci

saṅkhārā atītānāgatapaccuppannā ajjhattaṃ vā bahiddhā vā

oḷārikā vā sukhumā vā hīnā vā paṇītā vā ye dūre santike vā, sabb

e saṅkhārā netaṃ mama nesohamasmi na meso attāti; evameta

ṃ

yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Yaṃ kiñci viññāṇa

ṃ

atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā

sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabba

ṃ

viññāṇaṃ netaṃ mama nesohamasmi na meso attāti; evametaṃ

yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ.

“Evaṃ passaṃ, susima, sutavā ariyasāvako rūpasmimpi

nibbindati, vedanāyapi nibbindati, saññāyapi nibbindati,

saṅkhāresupi nibbindati, viññāṇasmimpi nibbindati. Nibbindaṃ

virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttamiti ñāṇaṃ hoti.

‘Khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ

itthattāyā’ti pajānāti.

《相華譯》：這經文是非常重要的句型式，教導五蘊的無常苦無我，廣破對所有五蘊的我執，而達到解脫的過程與方法。詳細內

容同於《相 22:49 & 59》[319]。但這內容與此的研究沒有很直接的關係，故缺譯。

《雜》：缺

《律藏僧》：缺

4.2　緣起十二支的生起[320]

"'Jātipaccayā jarāmaraṇan'ti, susima, passasī"ti? "Evaṃ, bhante". "'Bhavapaccayā jātī'ti, susima, passasī"ti? "Evaṃ, bhante". "'Upādānapaccayā bhavo'ti, susima, passasī"ti? "Evaṃ, bhante". "'Taṇhāpaccayā upādānan'ti, susima, passasī"ti? "Evaṃ, bhante". "Vedanāpaccayā taṇhāti… phassapaccayā vedanāti… saḷāyatanapaccayā phassoti… nāmarūpapaccayā saḷāyatananti … viññāṇapaccayā nāmarūpanti… saṅkhārapaccayā viññāṇanti … avijjāpaccayā saṅkhārāti, susima, passasī"ti? "Evaṃ, bhante".

《相華譯》：「須深！你看見：『緣生而有老死嗎』？」「是的，尊者」！「須深！你看見：『緣有而有生嗎』？」「是的，尊者」！

[319] S III p.48 & 66。

[320] 《相註》說，結束上段的教導時，須深已證得阿羅漢。為什麼佛陀接著問十二緣起的問題？《相註》：「為了澄清這些比丘是無禪那的乾觀者（sukkhavipassaka）。這裡的意涵，不單只有你是無禪那的乾觀者，那些比丘也正是如此」（SAm II p.117）。

「須深！你看見：『緣取而有 有嗎』？」「是的，尊者」！「須深！你看見：『緣渴愛而有取嗎』？」「是的，尊者」！「須深！你看見：『緣受而有渴愛嗎』？『緣觸而有受嗎』？『緣六處而有觸嗎』？『緣名色而有六處嗎』？『緣識而有名色嗎』？『緣行而有識嗎』？須深！你看見：『緣無明而有行嗎』？」「是的，尊者」！

《雜》：佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶」？須深答曰：「如是，世尊！有生故有老死，不離生有老死」。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、無明。「有無明故有行，不離無明而有行耶」？須深白佛：「如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行」。

《律藏僧》：佛告須深摩：「我還問汝，隨汝所解答我。須深摩！於意云何？『緣生故，有老死』不」？答言：「如是，世尊」！佛言：「善哉！須深摩！於意云何？『無明緣故，生諸行』不」？答言：「如是」。

4.3　緣起十二支的滅

“‘Jātinirodhā jarāmaraṇanirodho’ti, susima, passasī”ti? “Evaṃ, bhante” “‘Bhavanirodhā jātinirodho’ti susima, passasī”ti? “Evaṃ, bhante”. “Upādānanirodhā bhavanirodhoti… taṇhānirodhā upādānanirodhoti… vedanānirodhā taṇhānirodhoti… phassaniro dhā vedanānirodhoti… saḷāyatananirodhā phassanirodhoti…nā ma-rūpanirodhā saḷāyatananirodhoti… viññāṇanirodhā nāmarūp a-

nirodhoti... saṅkhāranirodhā viññāṇanirodhoti... avijjānirodhā saṅkhāranirodhoti, susima, passasī”ti? “Evaṃ, bhante”.

《相華譯》：「須深！你看見：『生之滅而老死滅嗎』？」「是的，尊者」！「須深！你看見：『有之滅而生滅嗎』？」「是的，尊者」！「須深！你看見：『取之滅而有 滅嗎』？『渴愛之滅而取滅嗎』？『受之滅而渴愛滅嗎』？『觸之滅而受滅嗎』？『六處之滅而觸滅嗎』？『名色之滅而六處滅嗎』？『識之滅而名色滅嗎』？『行之滅而識滅嗎』？須深！你看見：『無明之滅而行滅嗎』？」「是的，尊者」！

《雜》：佛告須深：「無生故無老死，不離生滅而老死滅耶」？須深白佛言：「如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅」。「如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶」？須深白佛：「如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅」。

《律藏僧》：佛言：「善哉！須深摩！於意云何？『生緣滅故，老死滅』不？乃至『無明滅故，諸行滅』不」？答言：「如是」。「善哉！須深摩！於意云何？『生緣滅故老死滅』不？乃至『無明滅故諸行滅』不？答言：「如是」。「善哉！須深摩」！

　　佛告須深摩：「若比丘於此法中正觀正知，所應得者，盡皆得不」？答言：「如是」。又問須深摩：「汝知『緣生故有老死』不」？。答言「如是」。「『緣無明故，有諸行』不」？。答言「如是」。又問：「『生緣滅故，老病死憂悲苦惱盛陰滅』不」？答言：「如是」。「『無明滅故，諸行滅』不」？答言「如是」。

4.4　確認須深未得（色界以上的）禪定與神通

“Api pana tvaṃ, susima, evaṃ jānanto evaṃ passanto aneka-vihitaṃ iddhividhaṃ paccanubhosi – ekopi hutvā bahudhā hosi, bahudhāpi hutvā eko hosi; āvibhāvaṃ, tirobhāvaṃ, tirokuṭṭaṃ tiropākāraṃ tiropabbataṃ asajjamāno gacchasi, seyyathāpi ākās e; pathaviyāpi ummujjanimujjaṃ karosi, seyyathāpi udake; udake pi

abhijjamāno gacchasi, seyyathāpi pathaviyaṃ; ākāsepi pallaṅ-kena kamasi, seyyathāpi pakkhī sakuṇo; imepi candimasūriye evaṃmahiddhike evaṃmahānubhāve pāṇinā parimasasi pari-majjasi, yāva brahmalokāpi kāyena vasaṃ vattesī”ti?

“No hetaṃ, bhante”.

“Api pana tvaṃ, susima, evaṃ jānanto evaṃ passanto dibbāya sotadhātuyā visuddhāya atikkantamānusikāya ubho sadde suṇas i

dibbe ca mānuse ca ye dūre santike cā”ti? “No hetaṃ, bhante”.

“Api pana tvaṃ, susima, evaṃ jānanto evaṃ passanto para-sattānaṃ parapuggalānaṃ cetasā ceto paricca pajānāsi–sarāga ṃ vā cittaṃ sarāgaṃ cittanti pajānāsi …pe… vimuttaṃ vā cittaṃ vimuttaṃ cittanti pajānāsī”ti? “No hetaṃ, bhante”.

“Api pana tvaṃ, susima, evaṃ jānanto evaṃ passanto aneka-vihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarasi, seyyathidaṃ– ekampi jātiṃ … pe… iti sākāraṃ sa-uddesaṃ anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ

anussarasī"ti? "No hetaṃ, bhante".

"Api pana tvaṃ, susima, evaṃ jānanto evaṃ passanto dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena satte passasi cavamāne...pe...yathākammūpage satte pajānāsī"ti?

"No hetaṃ, bhante".

"Api pana tvaṃ, susima, evaṃ jānanto evaṃ passanto ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe, āruppā te kāyena phusitvā viharasī"ti? "No hetaṃ, bhante".

《相華譯》：此段經文，世尊反問須深得到五神通與無色界以上的定嗎？須深回答沒有。

《雜》：佛告須深：「作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不」？須深白佛，「不也，世尊」！

《律藏僧》：佛告須深摩：「汝知如是法者，汝得天眼宿命智，諸解脫得不」？答言：「不得，世尊！」。

4.5 佛陀責難作結[321]

---

[321] （a）《相》這段經文完全同段落 2.4 中，須深對慧解脫阿羅漢的反詰。這就暗示，佛陀認為須深已證阿羅漢。

（b）本經佛陀對須深的善巧教導，表現在《相》中有兩重結構。第一重結構展現在段落 2.4 與 3.4。段落 2.4 中，慧解脫的比丘結答須深時，說：「不管你了不了解，但我們是慧解脫」。段落 3.4 中，佛陀結答須深時，也使用慧解脫比丘回答須深的口氣，答說：「不管你了不了解，但是，先有法住智，後有對涅槃的智」。佛陀的引用，就有支持慧解脫比丘的效果，促使

“Ettha dāni, susima, idañca veyyākaraṇaṃ imesañca dhammānaṃ asamāpatti, idaṃ no, susima, kathan”ti?

《相華譯》:「須深！現在，在這裡，既有這種表明，又沒有這些等至。這種（表明）如何可能呢？」

《雜》:佛告須深:「是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」。

須深專心學習下面的詳細解釋。第二重結構呈現在段落 2.4 與 4.5。段落 2.4 中，須深對於慧解脱者沒有定學的成就，反詰説:「現在，在這裡，大德:既有（阿羅漢的）這種表明，又沒有這些等至。這種（表明）如何可能呢」？段落 4.5 中，佛陀用須深對慧解脱比丘的反詰，也反詰須深。段落 4.5 中的反詰，間接提醒須深自我反省。接著，段落 5 中，須深懺悔盜法，結束本經。如此的結束就回應本經開始的盜法因緣，扣緊了本經的序緣。所以説，貫穿整經的理路有三重結構。序緣的盜法（《相註》:佛知須深意在盜法，但可度他出家證得解脱）與結束的懺悔盜法，這是外在的一重結構。內部的核心結構，佛陀順著須深與慧解脱比丘的問答，對須深的兩重善巧教導，這也是本經更深的法義。外在的結構是戒學的必要前行，內部更深的法義是定學與慧學。兩重善巧教導的文氣使用，還有法義的連結，就使得整經生動而嚴謹，融貫又有理路。

（c）精審分析整體經文，可以體會佛陀教導的善巧，學習全經的旨趣。大部份的經典，即使兩三頁的短經，都會有明確的經旨結構。要理解經典的文句，有必要順著文脈。進而説，如果沒有分析出經旨結構，就很容易割裂經文或斷章取義。

整體理解巴利聖典的經旨結構，還可賞析聖弟子傳誦的巴利文學，不只是生硬的語言。更重要的，可以漸次心領神會言外之意，體會佛陀及聖弟子的生命展現，朝向清淨安樂的生活。

佛說此經已[322]，尊者須深遠塵、離垢，得法眼淨。爾時，須深見法，得法，覺法，度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏。

《律藏僧》：佛告須深摩：「汝自言知如是諸法，而復言不得是諸功德。誰當信者」？

須深摩白佛言：「世尊！我為無明惡邪所纏縛故，生如是邪見。我從世尊所，廣聞正法，滅惡邪見，得法眼淨」。

5. 佛陀勸勉須深改過[323]

（d）上面對經旨結構的說明，是在菩提道次第定位全經，這是吸收《瑜論》釋經常有的優點（參見本章第三節第四項的註腳）。至於註釋經典的方向與目的，更基礎的原則是：扣緊經文引發讀者志向於覺悟之道。

[322] 《雜》在此的譯文有：「佛說此經已」。這句話可以有兩種解釋。第一種解釋，暗示本經至此已結束，下面的段落 5，可能是增編進來的。第二種解釋，段落 5 須深懺悔，解釋了出家盜法的罪過。進一步思考，證果的聖者於三寶有不動搖的淨信。須深聽完佛陀的教導後就證聖果，自知盜法是錯誤的，加上佛陀的反詰提醒，自然地，須深會當場向佛求懺悔。若依第二種解釋，《雜》在此的「佛說此經已」，可能意謂著佛在此經的教導已告一段落，或是譯文不嚴謹。

[323] 段落 5 中，佛陀勸勉懺悔者改過的過程是定型式，乃教導如何懺悔的經典之作。這個定型的段落也出現在《相 16:6》（S II p.205）與《雜第 1138 經》（《雜會下》頁 574）、《中部第 140 經》（M III p.246）與《中阿第 163 經》（大 1 頁 692 中）。不同經中的差異只在犯錯的事緣不同，而本經又加上段落 5.3：喻說盜法的重罪。這個定型的段落也出現在《律藏巴》IV 頁 17-18，懺悔者是引誘比丘行不淨行的女眾，不是佛門內的出家眾。由此可

5.1 須深向佛求懺悔

Atha kho āyasmā susimo bhagavato pādesu sirasā nipatitvā bhagavantaṃ etadavoca- “accayo maṃ, bhante, accagamā yathābālaṃ yathāmūḷhaṃ yathā-akusalaṃ, yvāhaṃ evaṃ svākkhāte dhammavinaye dhammatthenako pabbajito.
Tassa me, bhante, bhagavā accayaṃ accayato paṭiggaṇhātu āyatiṃ saṃvarāyā”ti.

《相華譯》：那時，大德須深以頭禮敬世尊之足，如此報告世尊：「尊者！我以幼稚、愚痴不善的樣子犯錯，而在如此善說的法與律中出家盜法。請世尊寬恕我的過錯，以此過錯為未來的借鏡」。

《雜》：稽首佛足，白佛言：「世尊！我今悔過！我於正法中盜密出家，是故悔過」。佛告須深：「云何於正法中盜密出家」？須深白佛言：「世尊！有眾多外道，來詣我所，語我言：『須深！當知我等先為國王、大臣、長者、居士，及餘世人恭敬、供養，而今斷絕，悉共供養沙門瞿曇、聲聞大眾。汝今密往沙門瞿曇聲聞眾中，出家受法，得彼法已，還來宣說，我等當以彼聞法，教化世間，令彼恭敬供養如初』。是故世尊！我於正法律中盜密出家，今日悔過，唯願世尊聽我悔過，以哀愍故」！

《律藏僧》：須深摩即頭面禮佛足，胡跪合掌白佛言：「世尊！我於如來正法中，賊心出家，為偷法故。世尊大慈，唯願受我悔過」！

以見證，這個定型段落經過了口誦傳承經典者的整理。

5.2　佛責須深盜心出家

“Taggha tvaṃ, susima, accayo accagamā yathābālaṃ yathā-mūḷhaṃ yathā-akusalaṃ, yo tvaṃ evaṃ svākkhāte dhammavinaye dhammatthenako pabbajito.

《相華譯》:「須深！你確實以愚痴不善而犯錯了，而在如此善說的法與律中出家盜法」。

《雜》:佛告須深:「受汝悔過。汝當具說:我昔愚癡、不善、無智，於正法律盜密出家，今日悔過，自見罪、自知罪，於當來世律儀成就，功德增長，終不退減。所以者何？凡人有罪，自見、自知而悔過者，於當來世律儀成就，功德增長，終不退減」。

《律藏僧》:佛告須深摩:「汝癡如小兒，於佛正法中為偷法故，賊心出家。我受汝悔過」。

5.3 佛喻說盜法的重罪[324]

---

[324]（a）這個比喻，《雜》本與《相》本不同。《雜》本也出現在《雜第 373 經》(《雜會中》頁 93)。這項資料是課堂討論間，某位法師所提出的，sādhu。《雜第 373 經》說此譬喻時，只是略說幾句，而以「如前《須深經》廣說」替代，或許在《雜》的傳承中，《須深經》是有名的。

（b）《雜》本的譬喻包含了兩項內容，縛手遊街示眾與一日三次受三百矛之苦。前項大致包含了《相》本《須深經》的遊街示眾，但《相》本的重點還有被砍頭的苦。《雜第 373 經》對應於《相 12:63》,《相 12:63》的譬喻只有後項的一日三次受三百矛之苦（S II p.100）,《瑜論》的釋文也只提到三矛之苦（《雜會中》頁 94）。這應該是因為，三百矛之苦是要比喻識食所受的苦。《相註》:三百矛之苦猶如「結生識（paṭisandhiviññāṇa）」(　SAm

Seyyathāpi susima, coraṃ āgucāriṃ gahetvā rañño dasseyyuṃ- ‘ayaṃ te, deva, coro āgucārī, imassa yaṃ icchasi taṃ daṇḍaṃ paṇehī’ti. Tamenaṃ rājā evaṃ vadeyya- ‘gacchatha, bho, imaṃ purisaṃ daḷhāya rajjuyā pacchābāhaṃ gāḷhabandhanaṃ bandhitvā khuramuṇḍaṃ karitvā kharassarena paṇavena rathiyāya rathiyaṃ siṅghāṭakena siṅghāṭakaṃ parinetvā dakkhiṇena dvārena nikkhāmetvā dakkhiṇato nagarassa sīsaṃ chindathā’ti Tamenaṃ rañño purisā daḷhāya rajjuyā pacchābāha
ṃ
gāḷhabandhanaṃ bandhitvā khuramuṇḍaṃ karitvā kharassarena

paṇavena rathiyāya rathiyaṃ siṅghāṭakena siṅghāṭakaṃ parinetvā dakkhiṇena dvārena nikkhāmetvā dakkhiṇato nagarassa sīsaṃ chindeyyuṃ. Taṃ kiṃ maññasi, susima, api nu so puriso tatonidānaṃ dukkhaṃ domanassaṃ paṭisaṃvediyethā”ti?
“Evaṃ, bhante”.

《相華譯》:「須深！譬如（臣屬）逮補到犯罪的盜賊後，帶來給國王看。(報告說):『皇上！這是犯罪的盜賊。聽任您的希望，請

II p.105)，依生命開始的結生識而轉起眾苦;《瑜論》也釋作：識食的「識」乃「能執諸根、大種」(《雜會中》頁 87)，「諸食以識為依，多生過患」(同上，頁 94)。《雜》本將《相》本的二喻相合，是強化了遭受的苦果，但可能沒有照顧到《雜第 373 經》是比喻識食苦。如果只是為了強化苦果，《律藏僧》最能警惕我們勿造惡業。

處罰他』」。國王如此告訴屬下：『來人呀！用堅韌的繩索，反手在背緊緊地綁住那個人，剃成光頭，以鼓聲帶著他到處遊街，從南門出去，到城南砍頭』。國王的屬下用堅韌的繩索，反手在背緊緊地綁住他，剃成光頭。以鼓聲帶著他到處遊街，從南門出去，到城南砍頭。須深！你認為如何？那個人會由此因緣承受苦憂嗎」？「是的，尊者！」

《雜》：佛告須深：「今當說譬，其智慧者以譬得解。譬如國王，有防邏者，捉捕盜賊，縛送王所。白言：『大王！此人劫盜，願王處罪』。王言：『將罪人去，反縛兩手，惡聲宣令，周遍國中；然後將出城外刑罪人處，遍身四體，劓以百矛』。彼典刑者，受王教令，送彼罪人，反縛兩手，惡聲宣唱，周遍城邑；將出城外刑罪人處，遍身四體，劓以百矛。日中，王問：『罪人活耶』？臣白言：『活』。王復敕臣：『復劓百矛』。至日晡時，復劓百矛，彼猶不死」。佛告須深：「彼王治罪，劓以三百矛，彼罪人身，寧有完處如手掌不」？須深白佛：「無也，世尊」！復問須深：「時彼罪人，劓以三百矛因緣，受苦極苦劇不」？須深白佛：「極苦，世尊！若劓以一矛，苦痛難堪，況三百矛當可堪忍」！

《律藏僧》：佛告須深摩：「譬如，有人犯罪於王，王使人裂解支節，刵劓耳鼻，鋸解刀折，段段斫截，象蹈馬踏，如是種種若毒斷命。

5.4　佛勸勉改過[325]

“Yaṃ kho so, susima, puriso tatonidānaṃ dukkhaṃ domanassaṃ paṭisaṃvediyetha. Yā evaṃ svākkhāte dhammavinaye dhammatthenakassa pabbajjā, ayaṃ tato dukkhavipākatarā ca kaṭukavipākatarā ca, api ca vinipātāya saṃvattati. Yato ca kho tvaṃ, susima, accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikaro si taṃ te mayaṃ paṭigganhāma. Vuddhi hesā, susima, ariyassa vinaye yo accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikaroti, āyatiñca saṃvaraṃ āpajjatī”ti.

《相華譯》:「須深！比起那個人由此因緣所受的苦憂，為了盜法而在如此善說的法與律中出家，有更多苦澀的果報，甚而淪落到幽冥處。由於你看清了過錯為過錯，如法改正，因此我原諒你的過錯。任何人看清了過錯為過錯，如法改正，而且致力防護未來；在聖者的律中，這是一種成長」。

---

[325]　（a）須深為了利養而出家，佛陀呵責他的大過失。這因緣是本經特有的，這裡的訓誡也就是本經特有的教導。在《律藏巴》，佛陀斥責：為利養而出家是世間的「大賊（mahācara）」（III 頁 88-89）。

（b）怎樣才是恰當的懺悔呢？這個定型的段落最恰當。向當事人懺悔錯誤的事實與原因，並決心改過，以利在聖教中成長。如果只是自心懺，或向佛像懺，又不清楚錯誤的事實與原因，那就沒有看清楚過錯是過錯，不能從懺悔中得到清淨，甚而只受到追悔所折磨。如果「看清了過錯為過錯，如法改正」，就會如釋重負。既容易得到別人的原諒，更可能交到互信互諒的朋友。因為，「任何人看清了過錯為過錯，如法改正，而且致力防護未來；在聖者的律中，這是一種成長」。

《雜》：佛告須深：「此尚可耳。若於正法律盜密出家，盜受持法，為人宣說，當受苦痛倍過於彼」。佛說是法時，外道須深漏盡意解。

《律藏僧》：汝於佛法中，賊心出家，為偷法故罪過，於是我受汝悔過。於賢聖法中得增長故，從今日後勿復更作」。

5.5　結說

《相華譯》：缺。

《雜》：佛說此經已，尊者須深聞佛所說，歡喜奉行。

《律藏僧》：缺。

（全經結束）

第三節
《須深經》的要旨與印順法師的舊詮

第一項 略釋本經要旨

《須深經》的要旨，依《雜》本，是「先知法住，後知涅槃」的修證原則。簡單地說，修行的過程是先修得法住智，知道緣起因果系列中諸「法」的「住立」；其後才知道涅槃。好樂真理的人，想要修得法住智，還得先思惟佛陀教導的解脫正道，生起真切的信心。接著，以信戒為基，無悔無愧，過著清淨的生活。這樣的生命有依靠，有方向。心獲得保護，變得穩定，足以進行敏銳堅強的觀察。通過禪修，觀察諸法的各自樣相，看清楚諸法在因果流轉中的住立，進而觀察諸法的無常苦無我，向於寂滅，最後才證得涅槃智，開始成為聖者。這個修證的過程，就是從凡到聖的必要次第。

印順法師對本經的舊詮深得要旨。舊詮中，曾引用本經的《雜》本，撰成頌文：「先得法住智，後得涅槃智」[326]。詮釋說：「法住智是對於因果緣起的決定智[327]。…法住智知流轉，知因果

---

[326] 《印順 12》頁 224。

[327] 對緣起的「決定智」，類同於《S 12:20》：「法的決定性（dhammaniyā-matā）」（S II p.25），《相註》：「緣決定法」（S A m II p.38）。對應的《雜第

的必然性，涅槃智知還滅，知因果的空寂性」[328]。二智先後的「必然歷程…決無例外」。依二智先後的修證原則，可以成就慧解脫，也是證得阿羅漢的共同原則[329]。

書中解釋完頌文後，接著切中經義發揮，評論華語系佛教舊典範的要害[330]。（1）舊典範的錯誤在於不知修行的必然次第。「佛教中，每有一種誤錯傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智」。（2）不知修行次第是因為忘失佛教的根本真 理：緣起與四聖諦。「對於因果緣起的必然性，四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢過」。（3）不知實踐的修行次第，又忘失佛法的真理，下手修行的人，就脫離根本而「夢」想開悟，「空談些心性，空有」。（4）夢想過多，開始即「誤」，更嚴重的結果是佛門的「內外也不辨了」，走上了「儒佛融通」的歧途。佛教門內有人誤以為，儒門的孔顏樂處就是祖師自印度西來的大意。古代儒者也高唱，東方中國的聖人與西方印度聖人之心本同。由於該書寫於儒門較興盛的時代，也兼批時人主張的「絕對精神」[331]，警惕佛們人物，切勿「誤入歧途，自甘沈淪」。

新典範也深知中國佛教的道家玄學化，並痛斥其病。《中國

296 經》也提到：緣起是「法定」(《雜會中》頁 35)。

[328] 新典範對「涅槃智」的詮釋，有獨特的旨趣，本書會進一步討論。

[329] 《印順 12》頁 224-225。

[330] 《印順 12》頁 225-226。於下的引文據此。

[331] 詳見《印順 20》頁 151。

禪宗史》中，深入研究「從印度禪而成為中國禪的演化歷程」[332]，印度傳來的「達摩禪的中國化，主要是老莊化，玄學化」[333]。新典範也運用《須深經》的修行次第，批評中國禪宗「融攝老莊而成為一絕對訶毀（分別）知識」[334]。沒有佛法的基礎知識，如何以法住智來分別緣起因果？更不用說是開悟。另方面，「禪者不從事學問」的研究，「只能就自己修持的內容去解說」經典，違反經義法制，「對存在於人間的佛教，起著嚴重的破壞作用」[335]。中國禪宗「給予中國佛教的創傷，到現在還無法恢復」[336]。

總之，《中國禪宗史》評中了華語系佛教舊典範的精神特色。這種「放膽而評的氣度，縱使在日本佛教學界尚不能不有所顧忌」[337]。面對新典範的這樣批評，還有熱心舊典範的人士說：《中國禪宗史》是對禪宗的頌揚[338]。舊典範的熱心人士為了維護自己的傳統，不惜誤詮新典範。這更證明新典範受到重視，舊典範難以脫困。正視審思新典範的合理批判與課題，或許可能創造新機[339]。

新典範在舊詮時代，除了成立自家體系，另方面也批判華語

[332] 《印順 1971b》〈序〉頁 1。
[333] 《印順 1971b》〈序〉頁 8。
[334] 《印順 1971b》〈序〉頁 10。
[335] 《印順 1971b》頁 170-172。
[336] 《印順 22》頁 391。
[337] 〈聖嚴 1987〉頁 315。
[338] 參見〈禪中國化〉，特別頁 752。
[339] 例如，〈宣方 2003〉提出：「走向後印順時代的釋古主義」（頁 15）。

系舊典範的兩大病[340]：既不知佛法的修證次第，又混融於中國儒道的固有思想。舊詮對本經要旨的詮釋廣見於《妙雲集》，而且意趣一致[341]。

第二項　法住智與二智先後的修證原則[342]

法住智是知道緣起的因果。這在原始聖典的直接經據還有《七十七智經》,《緣起與緣已生經》也蘊含著「法住」的智慧。「先知法住，後知涅槃」的先後修證次第，這也是《七十七智經》與《緣起與緣已生經》共同尊奉的原則。以下先分析這兩經，最後才綜合本項的結論。

第一目　《七十七智經》翻譯對照與註解

《雜》與《相》中，另外只有一經直接教導「法住智」。它們是《雜第 357 經》[343]與《相 12:34》[344]。依其內容，可以簡稱

[340] 當然，新典範也廣泛抉擇印度佛教思想。

[341] 又如《印順 9 & 11》頁 238 & 8。

[342] 本項的內容少部份得自與一些法友的討論。

[343] 《雜會中》頁 76。

[344] 《S 12:34》S II pp.59-60。

為《七十七智經》[345]。本經中，佛陀教導「七十七智」，核心就在法住智。七十七智是什麼呢？十二緣起中共有十一重因果系列，十一重因果中各有七種智。所以，共有七十七智（11 x 7＝77）。《成佛之道》解釋「法住智」，就是依《雜》的《七十七智經》與《須深經》[346]。

本經很重要，先將巴利本華譯，與《雜》分段對照，以利徹底研究。

ñāṇavatthusuttaṃ

《相華譯》：《智事經》**【**59**】**

《雜第 357 經》：《七十七智經》

1　序論

Sāvatthiyaṃ viharati …pe…

“sattasattari vo, bhikkhave, ñāṇavatthūni desessāmi. Taṃ suṇātha, sādhukaṃ manasi karotha; bhāsissāmī”ti. “Evaṃ, bhante”ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosuṃ. Bhagavā

[345] 本經的內容教導七十七種智。直譯巴利本的經名，則為「智事」（ñāṇa-vatthūni）。本經的「智事就只是智」（S A m II p.62），因此說，經名的實際意思是種種的智。重點是在七十七種智；當然，也可以分析七十七種智的所知「事」。

[346] 《Mun-keat2000》比較巴漢本《須深經》的大要（頁 201-202）；未結合《七十七智經》來討論《因緣相應》的法住智。

etadavoca-

《相華譯》：…（世尊）住在舍衛城。

「諸比丘！我要教你們七十七種智。好好地注意聽！我要說了。」比丘們回答世尊：「是的，尊者！」世尊如此說：【60】

《雜》：如是我聞。

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有七十七種智。諦聽，善思，當為汝說」。

2　解釋七十七智

2.1　「緣生而有老死」為例的七智

“Katamāni bhikkhave, sattasattari ñāṇavatthūni? Jātipaccayā jarāmaraṇanti ñāṇaṃ asati jātiyā natthi jarāmaraṇanti ñāṇaṃ; atītam-pi addhānaṃ jātipaccayā jarāmaraṇanti ñāṇaṃ, asati jātiyā natthi jarāmaraṇanti ñāṇaṃ; anāgatampi addhānaṃ jātipaccayā jarāmaraṇanti ñāṇaṃ, asati jātiyā natthi jarāmaraṇant i ñāṇaṃ; yampissa taṃ dhammaṭṭhitiñāṇaṃ tampi khaya-dhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammanti ñāṇaṃ.

《相華譯》：「諸多丘！什麼是七十七種智呢？

（1）知道『緣生而有老死』，（2）知道『若沒有生，就沒有老死』；（3）知道『過去世中，也是緣生而有老死』，（4）知道『若沒有生，就沒有老死』；（5）知道『未來世中，也是緣生而有老死』，（6）知道『若沒有生，就沒有老死』。（7）知道『那種法住

<u>智也即是盡（khaya）法、衰壞（vaya）法、消逝（virāga）法、滅去（nirodha）法』</u>。

《雜》:「云何七十七種智？

（1）『生緣老死』智，（2）『非餘生緣老死』智；（3）『過去，生緣老死』智，（4）『非餘過去 生緣老死』智；（5）『未來，生緣老死』智，（6）『非餘未來 生緣老死』智。（7）及『<u>**法住智**無常、有為、心所緣生[347]、盡法、變易法、離欲法、滅法、斷</u>』知<u>智[348]。</u>

2.2 中間九重因果各有的七智

“Bhavapaccayā jātīti ñāṇaṃ ...pe... upādānapaccayā bhavoti ñāṇaṃ... taṇhāpaccayā upādānanti ñāṇaṃ... vedanāpaccayā taṇhāti ñāṇaṃ... phassapaccayā vedanāti ñāṇaṃ...saḷāyatana-p

---

[347]《雜》本描述法住智與諸法共有的特性，在《相》本應該是對應於《相 12:20》:「無常、有為、<u>緣已生</u>、盡法、衰壞法、消逝法、滅去法」（SⅡp.26）。《相 12:34》的四個特性與這裡的七個特性，這兩組套詞值得另作研究。《雜》本的「心緣生法」，在《相》本只是「緣已生」。〈雜整〉認為：「心所緣生」容易與「大乘的唯心緣起」混淆，可能因為譯者是「唯心大乘師」(《雜會上》頁 59)。〈雜整〉大略評論漢譯《雜》本受譯者「唯心大乘」的影響（〈雜整上〉頁 58-60)。

[348] 《雜》本這裡的第七種「知智」，應該如同前六種，譯作「智」。因為，《雜》本的段落 2.3 也都譯成「智」，巴利語全都是 ñāṇa，《相華譯》譯作:「知道」。大正藏的版本與《雜會》，都只將「智」字繁複譯成為「知智」。

accayā phassoti ñāṇaṃ… nāmarūpapaccayā saḷāyatananti ñāṇaṃ… viññāṇapaccayā nāmarūpanti ñāṇaṃ… saṅkhāra-paccayā viññāṇanti ñāṇaṃ;

《相華譯》：知道『緣有而有生』…知道『緣執取而有 有』…知道『緣渴愛而有執取』…知道『緣受而有渴愛』[349]…知道『緣觸而有受』…知道『緣六處而有觸』…知道『緣名色而有六處』…知道『緣識而有名色』…知道『緣行而有識』…

《雜》：如是生……。有……。取……。愛……。受……。觸……。六入處……。名色……。識……。行…。

2.3　以「緣無明而有行」為例的七智

avijjāpaccayā saṅkhārāti ñāṇaṃ, asati avijjāya natthi saṅkhārāti ñāṇaṃ; atītampi addhānaṃ avijjāpaccayā saṅkhārāti ñāṇaṃ, asati

avijjāya natthi saṅkhārāti ñāṇaṃ; anāgatampi addhānaṃ avijjā-paccayā saṅkhārāti ñāṇaṃ, asati avijjāya natthi saṅkhārāti ñāṇaṃ; yampissa taṃ dhammaṭṭhitiñāṇaṃ tampi khaya-dhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammanti ñāṇaṃ.

《相華譯》：（1）知道『緣無明而有行』，（2）知道『若沒有無明，

---

[349] 此處的譯文原來誤植，經一位清淨的法師照亮文稿，才改正，sādhu。

就沒有行』;（3）知道『過去世中，也是緣無明而有行』,（4）知道『若沒有無明，就沒有行』;（5）知道『未來世中，也是緣無明而有行』,（6）知道『若沒有無明，就沒有行』。（7）知道『那種法住智也即是盡法、衰壞法、消逝法、滅去法』。

《雜》:（1）『無明緣行』智，（2）『非餘無明緣行』智；（3）『過去，無明緣行』智，（4）『非餘過去無明緣行』智；（5）『未來，無明緣行』智，（6）『非餘未來無明緣行』智。（7）及『法住智無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、無欲法、滅法、斷』智。

3　**結論**

Imāni vuccanti, bhikkhave, sattasattari ñāṇavatthūnī”ti.

《相華譯》:「諸比丘！這些被稱為七十七智」。

《雜》: 是名七十七種智」。

　　佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行

　　（全經結束）

第二目　《七十七智經》研究解說

　　本經中，佛陀教導「七十七智」，核心就在法住智。七十七智是什麼呢？緣起的十一重因果系列各有七種智，所以，共有七十七智。

　　首先，分析巴利系統的經。以「緣生而有老死」的因果關係

為例，來解釋七種智。前兩種智針對現在世：第 1 種智是知道（ñāṇa）「緣生而有老死」，第 2 種智是知道「若沒有生，就沒有老死」；第 3 與第 4 種智針對過去世：第 3 種智是知道「過去世中，也是緣生而有老死」，第 4 種智是知道過去世中，「若沒有生，就沒有老死」；第 5 與第 6 種智針對未來世：第 5 種智是知道「未來世中，也是緣生而有老死」，第 6 種智是知道未來世中，「若沒有生，就沒有老死」。依經文的脈絡與語法的使用[350]，經中以「那

[350]（a）「那法住智也即是…」是特別的句型，巴利語是「yampi …taṃ dhammaṭṭhitiñāṇaṃ tampi…」，蘊涵重要法義，需作分析。首先，「<u>那</u>法住智」（…<u>**taṃ**</u> dhammaṭṭhitiñāṇaṃ …）（下加底線），經文在此第一次出現「法住智」，為何加上指示代名詞的「那（taṃ）」呢？應該理解成：作為前六種「智（ñāṇa）」（正文譯成動詞的「知道」）的「那」種法住「智（ñāṇa）」。其次，這個句型是強調化的用法（y<u>ampi</u>… taṃ dhammaṭṭhitiñāṇaṃ <u>tampi</u>…），《相華譯》用「即」來表達。句型同於原始聖典常有的教導：色是無常的，「無常的<u>*即*</u>是苦的（<u>yad</u> aniccam <u>taṃ</u> ḍukkhaṃ）」（《S22:15》III p.22）。在此，這種強調用法是要強化法住智的重要性。第三，「也（pi）」字。經文在強調用法中，使用兩次的 pi（yam<u>pi</u>…taṃ dhammaṭṭhitiñāṇaṃ tam<u>pi</u>…），這暗示：除了某種對象之外，另外也還有法住智。《舍利毘曇》是同屬分別説系統的早期論典（《印順 1968》頁 66＆429f.、《水野弘元 1》頁 407＆415f.、《EPI7》頁 317），其中也保留上述的分析。論中謂：「云何七十七智？（1）無明緣行智，（2）無無明無行智；（3）如過去無明緣行智，（4）無無明無行智；（5）如未來無明緣行智，（6）無無明無行智。（7）若法住智，<u>*彼亦*</u>盡法、變法、離欲法、滅法。…若<u>*彼*</u>法住智，<u>*亦*</u>盡法、變法、離欲法、滅法」（大 28 頁 606 上）。

（b）綜合上述對《相》本的三點分析，合理的詮釋應是：第 7 種智除

種法住智」來指涉前六種智。因此，《相註》說：「這六種智」都是法住智[351]。所以說，法住智就是知道十二緣起的因果關係。第7種智所知道的內容是：「那種法住智*也*即是盡法…滅去法」。「法住智*也*」，「也」（pi）字就代表：所知的內容除了法住智，另有其餘內容。依經文的脈絡，另有的內容是法住智所知的十二緣起。所以說，第7種智所知道的內容應該是：法住智所知的十二緣起因果與能知的「那種法住智也」都是無常而滅[352]。

了觀察法住智所知的十二緣起，另外也要觀察能知的法住智，這對所緣都是無常而滅。這些語法上的用法，支持正文的解釋，也是《相註與疏》註疏經文的基礎。問題是，為何要用這個特別的句型來表達第7種智？那是為了破除修行過程的盲點，疏暢解脫道。下下一條註中，討論註解書的解說時，將進一步分析。

[351] 《相註》：法住智是「緣相之智」 paccaya-ākāre ñāṇaṃ）（SAm II p.63）。《相英譯b》譯「緣相」為「緣的原則」（頁755的註105）。《相註》：「緣相是諸法轉起的住立（pavatti-ṭṭhiti）之因，所以被稱為法住」（SAm II p.63）。所以說，法住就是諸法在因果流轉中的住立。

[352] （a）這種觀法，《相註與疏》與《清論》開展出完整的修證次第。《相註》：第7種智被稱為「對於觀的反觀（vipassanā-paṭivipassanā）」（S Am II p.63）。《相疏》：先有「弱的觀（taruṇavipassanā）」，再進行「對於觀的反觀」（SṬm II p.79）。《相註與疏》的簡要註疏，可透過《清論》作疏解。亦即是屬於第五清淨與第六清淨，特別是第六清淨的「壞隨觀智」。第五清淨是「弱的觀」，禪修者開始觀察諸行的無常苦無我。在修行道次第中，經過長時的修習，才開始如實地觀察諸法無常。當觀智變得非常銳利、光明，禪修者可能誤以為「開悟」，造成觀的種種雜染，所以說是「弱的觀」。因此，第六清淨中，修習「壞隨觀智」時，特別加強「對於觀的反觀」，徹底

總結經中的教導，本經以「法住智」為中心，教導向於解脫的智慧。前 6 種智都是法住智，知道緣起的因果；第 7 種智觀察：

破除自以為「開悟」之類的執著，確立在正道上繼續修行，以平等心持續觀察諸行的無常而滅，向於涅槃。壞隨觀的觀法分成兩階段，所觀的內容是成對相依的。首先，「心」觀察諸行的無常衰壞；其次，「用後面的心（aparena cittena）」，反過來觀察：「觀察諸行的無常衰壞」的那「心」也是無常而衰壞（《清論 21:11-13》頁 641-642）。

（b）類同於這個原因，經文特別強調「也」要觀察：法住智是無常而滅。目的是為了徹底破除對法住智的執著。因為，法住智完整地知道三世中的緣起十二因果，心智也已經很銳利，禪修者也可能高估自己，而陷入「開悟」的高慢。其實，高估自己的修行境界，這類的陷井是精進禪修時共通的。即使精進聞思佛法時，也會有「狂慧」的類似病狀。所以，嚴重的狀況，必須以律來引導與規範。《Janaka1960》在解釋《比丘戒》的「大妄語戒」時，特別抉擇戒條中的「高估（adhimāna）」是指：精進的禪修者陷入於高估自己的修行境界得到了定或慧，而不是一般人高估自己的修行境界（頁 60）。確然，對自己而言，這是精進禪修時的陷井。共住禪修時，也會造成團體的大障礙。所以，恰當地理解這條戒，禪修時能保護自己，也可以適時守護法友。《平川彰 1994》提到梵文本用「a<u>bh</u>imāna」（Ｉ頁 309f.），並說明多個漢譯本譯作「增上慢」。長文提供豐富的資料，對於「增上慢」，解釋了字面的部份意思：誤解「自己真實地悟了」（同上，頁 317）。可見，《Janaka1960》的解釋正是揭開戒條對修行要點的教授，對於真心實踐的佛弟子，極有價值。

（c）本經中，「那法住智也即是…」的特別句型，目的就是要教導修行的切要處。《相英譯 b》頁 755 的註 105 認為：「對於觀的反觀」就是《清論》的「壞隨觀智」，點出本處的要點。《相註與疏》與《清論》則清除障礙，疏通解脫道。

法住智的所知與法住智都是無常而滅，向於涅槃。十一重因果系列都有七種智，所以，本經的七十七智就分成法住智的六十六種觀察，餘十一種智觀察：諸法無常而滅，向於涅槃。簡單地說，本經教導的修行次第：法住智觀察緣起，進而觀察諸法的無常而滅，向於涅槃。這次第屬於修習智慧的成長過程。換言之，本經的教導正是依循《須深經》的原則：「先知法住，後知涅槃」。

於此開始分析《雜》本的經論系統。依上面對《相》本的分析，本經的教導是從法住智向於涅槃智。可以如下標點《雜》本《七十七智經》，難解的經意立刻判然分明：「云何七十七種智？（1）『生緣老死』智，（2）『非餘生緣老死』智；（3）『過去生緣老死』智，（4）『非餘過去生緣老死』智；（5）『未來生緣老死』智，（6）『非餘未來生緣老死』智。（7）及『法住智無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、離欲法、滅法、斷』知智」[353]。經意也是以法住智為中心，教導七種智而向於涅槃。

《瑜論》對整經的主旨，也作出精確的解釋，意旨同於上面

---

[353] 正文中的標點不同於《雜會》。《雜會中》的標點是：「生緣老死智，……未來生緣老死智，非餘未來生緣老死智，及法住智無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、離欲法、滅法、斷知智」（頁 76）。在《相華譯》中，第 1 種智譯作：「知道『緣生而有老死』」（jātipaccayā jarāmaraṇan*ti* *ñāṇaṃ*）。翻譯時，除了考慮華語的流暢，也顧及經意與語法。首先，將作為名詞的 ñāṇaṃ（知或智）譯成動詞（jānāti，知道），因為這兩個字源自相同的字根。其次，用符號『』來確定所知道的內容，這符號正是巴利語的 ti（表示引文）。

的析論[354]。前 6 種智是觀察「三時」中的因果系列，屬於法住智；第 7 種智是觀察：「法住智所攝能取智」是無常的。十一重因果各有七智，總共就有七十七種智的差別。所以，《雜》本與《瑜論》的釋文都認為，前六種智是法住智知道緣起的因果，第 7 種智是知道：「能取」的「法住智」是無常而滅[355]。《瑜論》的釋文

[354] 《瑜論》釋文 （《雜會中》頁 77）可作如下分析。

（a）引文如下：「此中後際所作老死，唯果非因；於其前際所發無明，唯因非果；其餘有支，亦因亦果。三時遍智有差別故，如前所說決定遍智有差別故；由法住智所攝能取智無常性有差別故。當知建立七十七種智事差別。如是顯示歷觀諸諦一切行相，從此無間入諦現觀，漸次修習，乃至獲得阿羅漢果」（《雜會中》頁 77）。

（b）解釋。

（b1） 「此中後際所作老死，唯果非因；於其前際所發無明，唯因非果；其餘有支，亦因亦果」。這小段是解釋十二緣起支有十一重因果。（b2）「三時遍智有差別故，如前所說決定遍智有差別故」。這小段是解釋六種智。三時（過、現、未）猶如決定遍智有三種觀察面向（內、外、內外俱），三時又都有正逆二種觀，所以共有六種智。（b3）「由法住智所攝能取智無常性有差別故」。這小段是第 7 種智：觀察能取的法住智是無常。上面六種因果關係是六種法住智的所取，加上第 7 種智，所以共有 7 種智。（b4）「當知建立七十七種智事差別」。十一因果都有 7 種智，結算之，共有 77 種智。（b5）「如是顯示歷觀諸諦一切行相，從此無間入諦現觀，漸次修習，乃至獲得阿羅漢果」。這是將《七十七智經》歸向現觀四聖諦，直至阿羅漢果。

（c）結論：《瑜論》的本段釋文是將法住智限定在知緣起的世間智；並在修行道次第中，教導依於法住智而向於現觀聖諦，乃至阿羅漢果。意趣完全同於對《須深經》的解釋。

[355]本條註將綜合分析經與論註對第 7 智的傳授。

（a）巴利本中，第 7 種智所知道的是相依的一對：法住智所知的十二緣起支和能知的「那種法住智也即」都是無常而滅。同屬分別說系的《舍利毘曇》中，也傳承相同的觀法。同時也都觀察這一對內容的四個共同特相：「盡法、衰壞法、消逝法、滅去法」。

（b）北方的其餘傳承很複雜，可能也有錯亂的成分，分析如下。

（b1.1）《雜》本、《瑜論》釋文與《成實論》（大 32 頁 373 中：「此六種名法住智，餘名泥洹智」）中，都以前六智為法住智。（b1.2）對於第 7 智。《雜》本與《瑜論》中，都只概要地提到觀察「能取」的法住智是無常而滅，未提到法住智所取的十二緣起。《雜》本譯作：「『法住智無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、無欲法、滅法、斷』智」。《瑜論》釋文為：「由法住智所攝能取智無常性有差別」。這在《成實論》的譯文比較不顯了，可能也相同，論中謂：「是法住智，觀無常、有為、作起、從眾緣生，盡相、壞相、離相、滅相亦如是觀」（大 32 頁 373 上-中）。但是，《成實論》誤將第 7 智等同於「涅槃智」（論中譯作「泥洹智」）。

（b2）有部的系統更不同，可能有錯亂的成分。

（b2.1）先引文如下。早期漢譯的《八犍度論》引作：「如法界住智無常、有為、心所因緣生、盡法、變易法、無欲法、滅法、散法」（大 26 頁 831 中，頁 837 中也幾近相同）。玄奘異譯的《發智論》作：「云何七十七智事？謂（1）知生緣老死智，（2）知非不生緣老死智；（3）知過去生緣老死智，（4）知彼非不生緣老死智；（5）知未來生緣老死智，（6）知彼非不生緣老死智。（7）及法住智，遍知此事無常、有為、心所作、從緣生、盡法、滅法、離法、滅法。…知生緣老死等前六智，…第七法住智是一世俗智」（大 26 頁 969 上）。《大毘婆沙論》乃對《發智論》的「大釋」，論中引釋作：「（7）及法住智，遍知此是無常、有為、思所作、從緣生、盡法、滅法、離法、滅法。如依生緣老死起七智…知生緣老死等前六智，…第七法住智是一世俗智」（大 27 頁 571 下），「問：何故第七名法住智？答：法者是果，住者是因。知果法所住因故，名法住智。謂知三界下中上果所住之

因，名法住智。此智唯知因之別相，非聖行相，故唯世俗智攝」（頁 572 上-中）。

（b2.2）解釋。

有部的這三部論中，應都是將法住智當成第 7 智，屬世俗智。依引證的經文，第 7 智所觀的是十二緣起支的「無常…滅法」。但是，《大毘婆沙論》法住智的解釋並不一致，釋作：「知果法所住因，…知三界下中上果所住之因」。這可能是受到《須深經》的影響，論中詮釋該經的二智為：「法住智是知因智故，知三界下中上果法所住因故。…涅槃智是知滅智」（大 27 頁 547 上）。

（b2.3）結論。

對於《七十七智經》的詮釋，有部的三論中，法住智是世俗智。這點完全同於《相》的經與註（《舍利毘曇》有特別的說法，下面會分析），也同於現存的《雜》本、《瑜論》釋文和《成實論》。但是，有部三論將法住智當成第 7 智。這點完全不同於上引的其餘經與論註，可能是錯誤的經文。

（c）就第 7 種智的所觀而論，《相》本與《雜》本有有廣狹之別。

（c1）《相》本與《舍利毘曇》中，第 7 種智所知道的是相依的一對：法住智所知的十二緣起支和能知的「那種法住智也即」都是無常而滅。詳細觀察能取智的法住智與所知的十二緣起都是無常而滅，既可使智慧成熟，又可避免誤以為已經「開悟」之類的雜染，破除對能觀智的我執，易於證得涅槃智。從法住智到涅槃智是智慧的成長，從因果緣起到涅槃聖諦是被觀的所緣的深化而到究竟真理。修行的歷程中，智慧的成長與所緣的向於究竟是相互依待的。這是慧學在解脫道的核心。

（c2）　但是，《雜》本與《瑜論》中，都只概要地提到觀察「能取」的法住智是無常而滅，未提到法住智所取的十二緣起。這種簡化，可能是漢譯《雜》本所依的（梵文）經本已經窄化了。（c2.1）巴利語本中，「那法住智也即是」（yampi …taṃ dhammaṭṭhitiñāṇaṃ tampi…）是特別的強化句型。上面已解說，這個句型隱含著：前六種智是法住智，第 7 種智是觀察：

接下來指向涅槃智，證果解脫，結述經文旨趣。換言之，《雜》本《七十七智經》中，佛陀是依「先知住智、後知涅槃」的原則來作教導[356]。

《成佛之道》中，對《雜》本《七十七智經》的難解經文，解釋出大致相同的意思：「什麼是法住智？什麼是涅槃智？依七十七智經：一切眾生的生死緣起，（1 & 2）現在如此，（3 & 4）過去（5 & 6）未來也如此，都是有此因（如無明）而有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以，此法住

法住智的所知與能知的法住智也都無常而滅。但是，《雜》只譯作「及『法住智』」，不再是強化的句型。（c2.2）巴利語本的「那法住智也」，「也」字用了連接詞（pi）兩次。《雜》本的傳誦過程，如果是用連接詞 ca 而不是 pi（梵語與巴利語的 ca 與 pi 是相同的），ca 的梵語有「和、也（and, also）」的意思（《梵典英》頁 380a，也可參考《BHS》II p.220 左）。可能因此，漢譯的《雜》譯作：「及」法住智…」。《瑜論》跟著簡化解釋第 7 種智：觀察「能取智無常性」。（c2.3）結論。由於語言上，譯漢《雜》本沒有譯出強化句型，而且《雜》的經本可能使用連接詞 ca。所以，現存《雜》的譯文是：「及『法住智無常…』。

（c3）綜合語言與修行道次第來抉擇，《相》本的經文與《相註與疏》的詮釋系統是比較恰當的。

[356] 《成實論》也結合解釋《須深經》與《七十七智經 》。《成實論》對《須深經》的解釋作：「知諸法生起名法住智，…此法滅名泥洹智」（大 32 頁 368 下）。依「先知法智、後知涅槃」的原則，甚而解釋《七十七智經》說：「此六種名法住智，餘名泥洹智」（大 32 頁 373 中）。但是，將第 7 智等同於「涅槃智」（論中譯作：「泥洹智」），則已超過上引《相》與《雜》的修行位階。

智是對於因果緣起的決定智。…如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相、壞相、離相、滅相，（7）名涅槃智」[357]。但是，經文中，第 7 種智還不能直接稱為「涅槃智」，只是從滅而向於涅槃。

總結巴漢經與論註在《七十七智經》的教導，法住智是知緣起的因果。這也是《瑜論》對《雜》本《須深經》的詮釋：「緣起…因果安立法中所有妙智，名法住智」[358]。先法住智、後涅槃智是解脫的共同修證次第，乃智慧的成熟過程。在上述《雜》本《須深經》的經論、《七十七智經》的巴漢經論中，都共同遵奉這個修證原則。《成佛之道》大體上也遵奉，只差在解釋《七十七智經》時直接引入《須深經》的涅槃智。

第三目　《緣起與緣已生經》

《相 12:20》[359]與《雜第 296 經》[360]是更有名的經。依本經的內容，可以簡稱為《緣起與緣已生經》[361]。本經雖未直接提到

[357] 《印順 12》頁 224，引文中的底線與數目是筆者所加。

[358] 《雜會中》頁 65。

[359] 《S 12:20》 Ⅱ p.25。

[360] 《雜會中》頁 34。

[361] 針對本經的研究可參見《Mun-keat2000》頁 150-155（其中有比較梵文本），《楊郁文 2000》（特別是頁 88ff. & 104ff.）。《呂凱文 2002》對此經有豐富深入的研究（第三與四章），並及於日本的批判佛教（主旨是如來藏

「法住智」，但也教說：緣起是「法住」。本經中，佛陀教說：緣起是法住，依緣而起的無明等緣已生法是無常而滅；以智慧觀察緣起與緣已生法，成就聖弟子。

「什麼是緣起（paṭiccasamuppāda）？諸比丘！不管如來出世或不出世，『緣生而有老死』。此界（dhātu）仍然存在（ṭhitā）[362]，是法住性（dhammaṭṭhitatā）[363]，是法的決定性（dhammaniyāmatā）[364]，此緣（彼）的特性（idappaccayatā）[365]」[366]。對應的《雜第 296 經》是：「云何為因緣法？謂此有故彼有。...若佛出世，若未出世，此法常住，法住，法界」[367]。《瑜論》對本經「法住」的解釋，置於緣起的「稱理因果次第流轉」[368]。新典範的舊詮依此經來解釋緣起時，也遵循經論，認為：「佛說緣起時，加了『法性、法住、法界常住』的形容詞，所以緣起是因

非佛說）。

362 《相註》：此界是「緣的自性 paccayāsabhāva」，「沒有任何生不是老死的緣」（S A m II p.38）。換言之，緣起的自性是因與果的必然性。

363 《相註》：「由於緣，緣所生法住立。因此，緣就是法的住立性」（S A m II p.38）。

364 《相註》：「緣決定法」（S A m II p.38）。

365 《相註》：生是老死的緣，有是生的緣，十一重的此緣彼的緣起因果（S A m II p.38）。

366 《S 12:20》II p.25。

367 《雜會中》頁 35。

368 《雜會中》頁 35。

果的必然性」[369]。

什麼是「緣已生（paṭicaasamuppānna）」法呢？《相註》:「所謂緣已生是依緣所生的」370。所以《雜》說：「隨順緣起，是名緣已生法，謂無明、行…」。《相》進而說明，無明等緣已生法的特性是「無常、有為、緣已生、盡（khaya）法、衰壞（vaya）法、消逝（virāga）法、滅去（nirodha）法」。後四個特性就是《七十七智經》的第七智所觀諸法的特性。上來的修行過程中，已觀察緣起與緣已生法。本經的最後導入：以聖者的「正智（sammāpaññā）」[371]斷除我見與疑，成為聖弟子[372]。

第四目　小結

綜合上述《緣起與緣已生經》與《七十七智經》的經與論註，共同的教導是：觀緣起的法住性成就法住智，觀察緣已生諸法的無常壞滅，向於涅槃智。在《七十七智經》中，以法住智為中心，教導在三世中觀察十二緣起。所以，強調禪修者「也」要觀察法住智的無常而滅。在《緣起與緣已生經》中，教導緣起與緣已生法的內容；兩者的關係是：隨順緣起而有緣已生法；兩者的不同

[369] 《印順 8》頁 147。

[370] S A m II p.39。

[371] 《相註》：聖者的「道智 maggañāṇa」（S A m II p.39）。

[372] 《瑜論》的旨趣也相同：「多聞諸聖弟子，於三世中如實了知，遠離一切非理作意，於諸聖諦能入現觀」（《雜會中》頁 36）。

特性是：緣起乃法住、緣已生法乃無常而滅。所以，本經教導的觀察次第是先觀緣起，再觀緣已生法。經中未強調觀察：法住智也是無常而滅。但是，在最後導入聖位。

再結合包含《須深經》的《雜》本與《律藏僧》本（查閱經文即知）、《瑜論》的解釋，都共同教導：法住智是知緣起的因果，涅槃智是知寂滅涅槃。二智的先後次第是從凡到聖的解脫共法，屬於慧學。至於二智所依定力的淺深，乃是另外的問題，下節將會研究。

即使法住智與涅槃智作為術語，北方的有部與南方上座部也有共同的旨趣。有部的《大毘婆沙論》認為法住智是知緣起因果之智[373]，「涅槃智是知滅智」[374]。南傳佛教的解釋明確一致。《無礙解道》解釋法住智為知緣起的因果，「完全把握緣的智」（paccayapariggahe paññā，直譯為「緣遍攝智」）[375]，《清淨道論》[376]與《解脫道論》[377]也隨之作釋。涅槃智當然是對涅槃的智。二

---

[373] 「知三界下、中、上果所住之因，名法住智」（　大 27 頁 572 上），「法住智是知因智，…知三界下、中、上果法所住因」（大 27 頁 547 上）。

[374] 大 27 頁 547 上。

[375] P M I 頁 49-52

[376] 《清論 7:20-22＆19:25-26》頁 200 & 604。

[377] 《解脫道論》大 32 頁 454，《解脫道論英譯》頁 286。若依據《無礙解道》的「緣遍攝智」（paccayapariggahe paJJA，或譯作「取緣智」），《解脫道論》的「聖取因緣智」應作「取因緣智」。《Bapat1937》也去除「聖」字，只還原作：「hetu（因）-paccaya（緣）-pariggahe（取） JANaM（智）」（頁 114），所以，《解脫道論英譯》應去除「Ariyan（聖）」。

智是從凡到聖的先後次第，修行解脫在慧學的共同原則。

舊詮中的《妙雲集》，詮釋法住智及二智先後的修證原則時，遵奉上述的巴漢聖典與註解，且同於南北兩大佛弟子的傳統。

第三項　法住智在巴利本的《須深經》與《初大》的新增部份

在巴利語的《須深經》中，法住智的用法有點不同。很可能也影響到新典範在《初大》的詮釋。

巴利本中，佛陀先教導須深觀察五蘊的無常苦無我，廣破對所有五蘊的我執，而達到解脫（段落 4.1）[378]。接著才教導緣起的生滅與還滅。所以《相註》解說：法住智是觀察五蘊無常苦無我的世間「毗婆舍那智」（vipassanā-ñāṇaṃ）[379]；《相疏》進而疏解：「法住是諸法的住立性（dhammānaṃ ṭhitatā），它們的自性（taṃsabhāvatā）：無常苦無我的特性（anicca-dukkha-anattatā）」[380]。《瑜論》在釋《雜第 61 經》時，也認為：法住智「能了知諸

---

[378] 內容同於《相 22:49 & 59》（S III p.48 & 66）。《相 22:59》在巴利傳統被稱為《無我相經》，對應於《雜第 34 經》（《雜會上》頁 139）。

[379] S A m II p.117。

[380] S Ṭ II p.214。

行自相種類差別」，「及能了知諸行共相」的無常苦無我。可見，《相註》與《瑜論》的釋文中，法住智還未完全術語化。結合《相註》與《瑜論》的釋文，法住智能了知的範圍，總共包含了：有為諸行的自相、緣起因果相、諸行法的共相[381]。但是，這些都是世間智的範圍。持續廣觀五蘊無常而滅，最後才能證得成聖的涅槃智。

《初大》對《須深經》的解釋還屬於舊詮，只有稍微擴大「法住智」了知的範圍。在《初大》中，法住智了知緣起因果之外，

---

[381] （a）《帕奧 2》頁 140，解釋《須深經》中法住智所知的範圍時，作了廣狹的解釋。狹的範圍同於《相註與疏》，書中說：「法住智指的是：透視所有行法或有為法（saṅkhāra-dhamma）無常、苦、無我本質的觀智」。廣的範圍同於這裡的「五蘊的自相、緣起因果相、諸行法的共相」，書中說：「透視名色、名色的因緣與它們無常、苦、無我本質的觀智稱為法住智」。然而，據 2003 年《帕奧英 3》的英文修訂版頁 185，並沒有廣的解釋。但是，在中譯本（《帕奧 2》）內，廣的範圍正好說明了《相註》提到的：須深聽完無我法門後，得到阿羅漢。

（b）2003 年的英文版中，依《相註與疏》，將巴利語的法住智（dhammaṭṭhitiñāṇa），作內涵式的翻譯，譯作：「the knowledge of standing on phenomena」。《帕奧 4》頁 388，解釋這個內涵式的譯法，「法住智的『法』是指諸行法及其無常、苦、無我三相；『住』意指『立足於』」；『智』即指智慧。所以，法住智指的是：立足於諸行法無常、苦、無我三相的觀智」。《相英譯 b》依巴利語經本的語意，對於《須深經》與《七十七智經》的「法住智」，都譯作「the knowledge of the stability of the Dhamma」，「法住性」譯作「stableness of the Dhamma」（頁 755 註 105）。基本上，《相英譯 b》以經為原則的，《帕奧 2＆ 4》與《帕奧英 3》深入註疏來解經。

還觀察無常苦無我。但是，這些範圍都屬於世間智，還未登聖域；涅槃智才是聖道修習。《初大》對「先知法住，後知涅槃」解釋如下：「知緣起法，有無、生滅的依緣性，觀無常苦非我，是法住智；因滅果滅而證入寂滅，是涅槃智」[382]。上引的詮釋，對法住智的解釋增加了「觀無常苦無我」。增加的部份，正同於《須深經》巴利語本的諸行無常苦無我。所以說，《初大》很可能已進一步吸收巴利語佛典的日譯本，才略有不同，但都還在舊詮之內。

第四項　結論

「先知法住，後知涅槃」，這個修行次第在《須深經》是用在解釋慧解脫阿羅漢。但，並不是說：只用在慧解脫阿羅漢。事實上，這個次第是修證解脫在慧學的共同原則，也應用在俱解脫阿羅。本章第四節才研究定學在修行道次第中的地位，及定學與慧學的結合。本節的研究，可得到如下的結論。

---

[382] 《印順 1981a》頁 235-236，接著說：「…正見苦果的由集因而來，集能感果；如苦的集因滅而不起了，就能滅一切苦；這是法住智。這是要以慧為根本的聖道修習而實證的；依道的修習，就能知苦，斷集而證入於寂滅，就是知涅槃」。這段文可能會引起不同的解釋方式，但還不是《空之探究》的新詮。

（1）法住智的修證位階是在見聖道之前，世間道智，不是出世間道智，更未證聖果[383]。巴漢聖典、《瑜論》的釋文[384] [385]與

[383] （a）本書第二至四章的一份初稿中，已詳細引述經與佛弟子的註解與論著，解釋「法住智是修慧的世間智」。但是，一些法友看過該份初稿後，好樂法論，熱心地分享不同的見解。他們認為：「法住智」可以成就初果或四果，並提供四筆支持的典據（根據呂勝強居士 2003 年 11 月 14 日寄來的 e-mail）。

（b）典據的來源有殊勝的法緣，值得略加記述。因緣是來自沙巴智者開印法師，他「懇請厚觀院長趁印公導師在福嚴趕快請示有關《空之探究》裡一段：『慧解脫聖者沒有涅槃智』的敘述。我想，這既然涉及導師著作，由老人家親自來回答是最為妥當。幸運的，離臺之前就得到院長告知請示導師後的『結果』」（據開印法師 2003 年 11 月 29 日發出的 e-mail）。開印法師啟請的問題是：「慧解脫聖者沒有涅槃智」，有所不同於呂居士傳來的主張：「法住智」可以成就初果或四果。開印法師之啟請，可能是因為筆者提供該份初稿時，請其惠賜法論。再遠的因緣可能源自一次難得的法談。約於 2000 年間，曾與開印法師討論《空之探究》的相關主題。其時他的弘論也述及不同佛弟子對該主題的評述，並鼓勵：綜合巴漢聖典與註解進一步研究該主題。或許，這又源自這一代華語系佛弟子修習佛法的一些共同經驗。如上略記這段寶貴的法緣。若因該文稿而勞駕福嚴佛學院的厚觀院長請示《空之探究》作者，若因此造成驚擾，至感不安，實非文稿所願。但是，熱心研討法義，這正是延續佛世（或入滅後）的佛弟子就有的精神（如本書下一章將研究的《井水喻經》）。為了學習佛陀的教導，弘傳純正的佛法，佛弟子的用心研討法義，值得慶喜。

（c）相關段落，將更詳細精審分析前三筆「論」據。至於另一筆文證，已於本章第二節第 4.5 段的註腳中詳加分析。精審分析這些文證，都在註腳中進行。因為，對這些文獻與法義的評析都相當詳密，置於正文恐不適合多數讀者的閱讀。為了方便好樂此主題的法友，相關的註腳將重覆地收

編為本章的附錄。

[384]（a）《瑜論》對《雜阿含經》的釋文中，共有五個段落解釋到法住智，都將法住智定位於凡夫地的世間智。在本書第二章的初稿，於不同脈絡中，已分析過其中的四個段落（除了未解釋《雜會》中頁 75 的出處）。但是，看過該文稿的法友認為《瑜論》對《須深經》的釋文可以作為第三份文證，支持：「法住智」可以成就初果或四果。真誠地互相分享提醒，這有助於研習人間佛陀的教導。為了確認《瑜論》釋文的註解，為了感謝法友的誠摯討論與提醒，以下綜合討論《瑜論》釋文涉及法住智的五個段落。另方面，最後也歸納出《瑜論》釋文常有的特色與優點，以利大家適切使用釋文。以下的討論先引用釋文，再加析論。

（b）（1）先引《瑜論》釋文的第一個段落：「有二智，能令見清淨及見善清淨，謂法住智及此為先涅槃智。*<u>法住智</u>*者，謂能了知諸行自相種類差別，及能了知諸行共相過患差別。謂於隨順若苦、若樂、不苦不樂三位諸行，方便了知三苦等性。*<u>涅槃智</u>*者，謂於如是一切行中，先起苦想，後如是思：即此一切有苦諸行，無餘永斷，廣說乃至名為涅槃，如是了知名涅槃智。即此二智，令見清淨及善清淨」（《雜會上》頁 96-97）。（2）解釋。（2.1）此段文中，法住智的所知是有為諸行的自相與共相，很顯然是世間智；而涅槃智的所知才及於涅槃。（2.2）本段釋文的道次第包含有：以法住智觀察自相與共相，接著才有聖出世間智的涅槃智。《瑜論》在修行道次第中定位二智的先後順序，說明法住智到涅槃智由凡入聖的次第。（3）結論：這意趣完全同於對《須深經》的釋文，先修世間的法住智，後證聖者的涅槃智。

（c）（1）先引《瑜論》釋文的第二個段落：「有諸沙門、若婆羅門，於貪、瞋、癡無餘斷滅真沙門義、婆羅門義，全未證得。而諸世間起沙門想、婆羅門想，彼亦自稱是真沙門、真婆羅門。世間於彼雖起是想，然彼但是世俗沙門及婆羅門，非第一義。若第一義諸有沙門及婆羅門，皆不忍許彼為沙門及婆羅門。所以者何？由彼不能如實了知諸<u>雜染法</u>，<u>雜染法因</u>，

亦不如實了知彼滅，趣彼滅行（案：代表四聖諦）。雜染法者，謂老死支所攝眾苦及以生支。雜染法因，復有二種；一、愛所作，二、業所作。愛所作者，謂由*緣起*逆次道理，有、取、愛支，若無明觸所生諸受，若無明觸及無明界所隨六處。業所作者，謂由緣起逆次道理，名色、識、行，及即於彼不如實知。如*法住智*尚未能了，況當如彼*諦現觀*（案：現觀聖諦成聖）時能遍了知！或如*修道*未遍了知，如*無學地*未能超越」（《雜會中》頁 75）。（2）解釋。（2.1）此段文中，法住智的所知是「雜染法」的「因」（亦即四聖諦的集諦），也就是「緣起逆次道理」，例如：「無明觸所生諸受」。顯然，這裡的法住智是世間智。（2.2）《瑜論》在修行道次第中定位住智是世間智。該釋文的最後中，如果還不能以世間的法住智了知雜染法因（集諦），怎麼會現觀且遍了知四聖諦呢（釋文作：雜染法、雜染法因、彼滅、趣彼滅行）！未現觀四聖諦，就還不是聖位的真沙門。（2.3）本段釋文的道次第包含有：以世間的法住智了知緣起法，才能進一步成聖現觀四聖諦，接著「修道」，最後達到「無學地」，完全證得真沙門義。（3）結論：這意趣同於對《須深經》的釋文，先修世間的法住智，後證聖者對聖諦的現觀（涅槃智在這道階）。

（d）（1）先引《瑜論》釋文的第三個段落：「由三種相，於諸行中應知無我遍智及斷。何等為三？一、於內遍智，二、於外遍智，三、於內外遍智。斷亦如是，隨其所應。所謂諸行都無有我，無有我所，亦無有餘互相繫屬，當知如是於內、外、俱遍智及斷。此中由*法住智*，得決定遍智，數習此故，捨彼相應所有隨眠，得畢竟斷。當知此中，為於諸行未得遍智者，令得遍智故，如來大師說正法要。若於諸行已得遍智而未永斷者，為令唯於如先所得遍智數習得永斷故，復加勸導」（《雜會上》頁 26-27）。（2）解釋。（2.1）無我遍智於三種觀察面向（內、外、內外俱）修三種相（諸行無我、無我所、不相繫屬），捨斷煩惱必須經由無我遍智。但是，這裡的觀察諸行無我還不是聖出世間智本身。再更基本的修行位階是法住智，「由法住智，得決定遍智」，數數修習決定遍智觀無我，才以聖出世間智斷煩惱。

（2.2）本段釋文的道次第包含有：由法住智得決定遍智（觀無我），再以聖出世間智斷煩惱。（3）結論：《瑜論》的釋文是將法住智當作世間智，而且在修行道次第中定位法住智。這也完全同於對《須深經》的釋文。

（e）（1）第四個段落是《瑜論》對《七十七智經》的釋文。引文如下：「此中後際所作老死，唯果非因；於其前際所發無明，唯因非果；其餘有支，亦因亦果。三時遍智有差別故，如前所說決定遍智有差別故；由法住智所攝能取智無常性有差別故。當知建立七十七種智事差別。如是顯示歷觀諸諦一切行相，從此無間入諦現觀，漸次修習，乃至獲得阿羅漢果」（《雜會中》頁 77）。（2）解釋。（2.1）　「此中後際所作老死，唯果非因；於其前際所發無明，唯因非果；其餘有支，亦因亦果」。這小段是解釋十二緣起支有十一重因果。（2.2）「三時遍智有差別故，如前所說決定遍智有差別故」。這小段是解釋六種智。三時（過、現、未）猶如決定遍智（參見上面的第三個段落）有三種觀察面向（內、外、內外俱），三時又都有正逆二種觀，所以共有六種智。（2.3）「由法住智所攝能取智無常性有差別故」。這小段是第 7 種智：觀察能取的法住智是無常。上面六種因果關係是六種法住智的所取，加上第 7 種智，所以共有 7 種智。（2.4）「當知建立七十七種智事差別」。十一因果都有 7 種智，結算之，共有 77 種智。（2.5）「如是顯示歷觀諸諦一切行相，從此無間入諦現觀，漸次修習，乃至獲得阿羅漢果」。這是將《七十七智經》歸向於歷觀四諦的一切行相（可能關涉到有部的四諦十六行相），從此現觀四聖諦，進修直至阿羅漢果。（2.6）本段釋文的道次第包含有：先修習作為前六智的法住智，再修習第 7 智（觀察法住智之無常），進而歷觀諸諦一切行相再以聖出世間智現觀聖諦，最後達到阿羅漢。（3）結論：《瑜論》的本段釋文是將法住智限定在知緣起的世間智；並在修行道次第中，教導依於法住智而向於現觀聖諦，乃至阿羅漢果。意趣完全同於對《須深經》的解釋。

（f）《瑜論》釋文的第五個段落，亦即對《須深經》的解釋。這段文被一些法友視為支持：「法住智」可以成就初果或四果。（1）先引文如下：

「若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀；增上心學增上力故，得初靜慮近分所攝勝三摩地以為依止；增上慧學增上力故，得*法住智*及*涅槃智*。用此二智以為依止，先由四種圓滿，遠離受學轉時，令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。此中云何名*法住智*？謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異生地，便能如實以聞、思、修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其*因果*安立法中所有妙智，名法住智。又復云何名涅槃智？謂彼法爾，若於苦、集、滅、道，以其妙慧悟入信解，是真苦、集、滅、道諦時，便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是依止彼法住智，及因於苦若苦因緣住厭逆想，便於涅槃，能以妙慧悟入信解為*寂靜*等，如是妙智名涅槃智」(《雜會中》頁 64-65)。(2) 解釋。(2.1) 法住智的所知是「緣性緣起」，乃是「住異生地」的世間智。涅槃智才能於「滅涅槃起寂靜想」。在修行道次第中，戒學上住於清淨的生活，定學依止初禪的近分定，慧學先後修證法住智與涅槃智，從凡夫異生地到達聖地，最後證得慧解脫阿羅漢。(2.2) 整段釋文合看，顯然法住智只限於世間智，涅槃智才是聖出世間智本身。如果法住智就可以成就四果聖者，為何還要依止初禪的近分定修證涅槃智？綜合上述的五段《瑜論》釋文，再就《須深經》本身來看，都是以二智的先後成就慧解脫。(2.3) 本段釋文的道次第包含完整的三增上學。戒學，定學，慧學先以法住智觀察緣起、後以涅槃智登入聖地。(3) 結論。《瑜論》本段釋文都將法住智定位在世間智，而且在修道次第說明法住智。這段釋文待研討點是在：用初禪「近分」定（聖典之外的術語）來解釋經文的「不得初禪」，詳見本章第四節。(4.1) 可能引起法友誤解的是這段釋文：「…以*妙慧悟入信解*：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其*因果*安立法中所有妙智，名法住智。又復云何名涅槃智？謂彼法爾，若於苦、集、滅、道，以其*妙慧悟入信解*，是真苦、集、滅、道諦時，便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、

棄捨一切生死所依，乃至廣説。如是依止彼法住智，及因於苦若苦因緣住厭逆想，便於涅槃，能以*妙慧悟入信解*為*寂靜*等，如是妙智名涅槃智」。(4.2)二智都被《瑜論》讚為「妙智」，可能對法住智會有一些想法。對於二智都用到「妙慧悟入信解」，可能加強推想。法住智確實對四諦能「以妙慧信解」而形成某種了知，即使未得法住智的正信凡夫也對四聖諦得到某種信解。細察釋文對二智所知的區別，只有在涅槃智所知的部份才有：「便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、棄捨一切生死所依」。所以，修證解脱必須先「依止彼法住智，及因於苦若苦因緣住厭逆想」，最後「便於涅槃，能以妙慧悟入信解為寂靜等，如是妙智名涅槃智」。(4.3)這樣疏解被誤詮的釋文，有多種教證與理證，一則基於對多種版本《須深經》的共同教導，二則基於不同的註解與論典對《須深經》的共同解釋，三則基於綜述《瑜論》五段釋文對法住智的解釋，四則基於法義的合理疏解。(4.4)如果再引用《瑜論．攝事分》之外的文句，看其對法住智的解釋，這已經是對《瑜論》的不同引證使用方式。但是，於下再引用二段，以助理解。第一段：「問應以幾智知緣起耶？答二，謂以法住智及真實智。云何以法住智？謂如佛施設開示，無倒而知。云何以真實智？謂如*學見跡*觀甚深義」(大 30 頁 327 中)。《瑜論》接著引用《緣起與緣已生經》提到「法住、法界」的段落，應該就是要説明法住智。第二段：「由二因緣入如來教。一者由法住智深了別故，二者由真實智善決定故」(大 30 頁 746 下)。這兩段也都在道次第中定位法住智為世間智。

(g) 總結上五段釋文。(1) 上五段釋文都將法住智定位在異生地的世間智，從法住智到涅槃智是從凡到聖的次第。綜合這五段釋文的修行道次第，就是三增上學。以戒學為基修定學，依定修習慧學，慧學的次第詳分為世間智、見道、修道、無學道，慧學修觀的所緣之次第是：自相、緣起的因果、共相、四諦的一切行相（可能關涉到有部的四諦十六行相)、見道以聖出世間智現觀四諦。(2)《瑜論》釋《雜阿含經》有其特色與優點，常在修行道次第上安立經文，確解經文的深意，其目的是以攝要義為主。本

章第二節第 4.5 段的註腳，就是運用《瑜論》釋文的這優點，疏解《須深經》的法義結構與次第。在本章第四節第六項第三目中，將運用上面綜合整理出來的道次第，再結合經與論（《清論》與《俱舍論》），綜述南北傳佛弟子共承的解脫之道。(3)《瑜論》釋文的常有優點與特色可證之於上述的五段釋經文，還有對《緣起與緣已生經》的釋文（《雜會中》頁 37-38）、對《井水喻經》的釋文（《雜會中》頁 70-72，參見本書第三章的詳釋），本書還說明了很多釋文。(4)《瑜論》釋文常有的特色與優點似乎尚未受到認識，也未受到妥善使用。善知《瑜論》釋文的特色與優點，我們就很容易對照《相註與疏》的特色與優點。常有的特色是隨經引釋、以註解經文為主要目的。常見的優點是豐富多樣、註疏文句與關鍵環節、適加抉擇法義與發揮修行方法，將全經整全入修行道次第。其特色與優點已初步呈現在本書對《須深經》、《井水喻經》與《七十七智經》的譯註。認識《瑜論》釋文與《相註與疏》的風格，綜合他們的優點，遇異時再引其它經（與論）為據，就可以適加存異或融會或抉擇經文與法義。

(h)《瑜論》對《雜阿含經》的解釋，已獲得一些運用。最明顯的成果是印順法師據之整編《雜阿含經》(參見《雜整》)。這個成果已獲進一步應用。《天襄 1996》中，使用《瑜論》釋文是用來「抉擇《雜阿含經》經意」，由之「分析解了《雜阿含經・受相應》之經文，逐經逐經進行分科與解析，以明其微言大意」(頁 22)。這是以論釋來引導解釋經文。《Mun-keat2000》與《呂凱文 2002》中，使用《瑜論》釋文是為了支持《雜阿含經》的編輯結構，作為研究法義的文獻學基礎。換言之，這兩本書都預設印順法師的研究成果，另行開展對經意的研究，並未涉入《瑜論》釋文的法義。

(i)《瑜論》解釋《雜阿含經》的特色與優點值得進一步研究。如果要研究，有幾項重點值得注意。(1) 漢譯《雜阿含經》所依經本與《瑜論》所依本的同異（〈雜會〉頁 58 已略提到）。(2)《瑜論》對關鍵詞的解釋，例如上面分析的法住智。(3) 對定型式的解釋，這常可用來整理《雜》本

的經文。（4）綜合對每經的全段解釋，分析其中的特色與優點。這是很重要的部份。「逐經逐經進行分科與解析」是基礎工作，如《天襄 1996》所作。並舉例證，經論對編，說明如何正視釋文的特點與與使用釋文的優點。（5）區隔開佛陀在原始聖典的教導與釋文中的大乘唯識學思想。如果徹底進行這項研究，或許可以消除一些高度守護聖典教法的佛友之疑慮，讓這些佛友可以受用《瑜論》釋文的優點。畢竟，《瑜論》釋文是對《阿含經》的唯一漢譯註解書。（6）《瑜論》釋文應該是承襲某種佛弟子的解釋傳承，其間的關係可以適加探討。《瑜論．聲聞地》則明顯被置於大乘唯識學的架構，從《聲聞地》發展到《菩薩地》。當然，《聲聞地》中也繼承某種古代佛弟子的傳承，論文直接提到「長老頡隸伐多」傳來的佛說（大 30 頁 427）。（7）理解《瑜論》釋文的特色與優點，就可以對照出《相註與疏》的特色與優點。認識《瑜論》釋文與《相註與疏》的風格，綜合他們的優點，遇異時再引其它經（與論）為據，就可以適加存異或融會或抉擇經文與法義。先比較《瑜論》釋文與《相註與疏》，華語系佛教就有更大機緣受用巴利語系整套註解書的勝妙傳授。（8）《Bond1982》更廣地研究巴利註解書與三藏的關係。佛教的聖典釋經之學，巴利藏內的《導論》受到很大的重視（可參見〈Vanhaelemeersch2000〉）。而《導論》與《藏論》中（內容大要可參見《水野弘元 3》頁 137f，《EIP7》頁 381-416），對於佛法的「詮釋學進路（hermeneutical approach）」，採取修行「道次第（gradual path）」（Bond1988）。這個「道次第」的詮釋學進路類同於《瑜論》釋文常有的特色與優點，而《清論》則是最有名的「清淨道」次第之論。（9）進一步，可以省察歸納古代佛弟子解釋經典的特色與優點。這些研究有助形成適當的解經之學，作為今日重現釋尊教導的參考指南。如此一來，我們就可依循古代賢聖佛弟子的指引，復歸佛陀的教導。

[385]（a）《大智度論》大 25 頁 232 下-233 下，也涉及到《須深經》的這原則。這筆資料最初是一位佛友供獻的，善哉（sādhu）。這筆資料也可以用來間接支持：法住智是世間智。但是，有些佛友看過本書（第二至第

四章）的一份初稿後，提出不同的解讀，認為這段文可以作為第二份文證，支持：「法住智」可以成就初果或四果。佛弟子熱心研習佛陀的教導，引據資料互相分享提醒，這有助於學習釋尊教導。為了感謝佛友的誠摯討論與提醒，再作一些分析，澄清這筆資料的內涵。

（b）先引文如下：「《經》：十一智，法智比智…如實智。《論》：法智者*欲界*繫法中無漏智，欲界繫因中無漏智，欲界繫法滅中無漏智，為斷欲界繫法道中無漏智。比智者於色無色界中無漏智亦如是。…復次，有人言：法智者知欲界五眾無常苦空無我，知諸法因緣和合生，所謂『無明因緣諸行』，乃至『生因緣老死』。如佛為須尸摩梵志說：『先用法智分別諸法，後用涅槃智』。比智者知現在五受眾無常若空無我，過去未來及色無色界中五受眾無常苦空無我亦如是」。

（c）這段論釋十分複雜，略作分析如下。（1）法智等十一種智來自有部阿毘達摩的十種智（《品類論》大 26 頁 393 下、《俱舍論》大 29 頁 134 下）。但是，《大智度論》所依的經中，加上最後的「如實智」，變成十一種智。（1.2）上引《大智度論》對法智的釋文有兩段，法義也分成兩種詮釋。（2）先討論第一段釋文。（2.1）第一種詮釋應是源自《品類論》：「法智云何？謂緣*欲界*繫諸行、諸行因、諸行滅、諸行道諸無漏智」（大 26 頁 693 下）。這段文的法智是有部現觀欲界四諦，相對於類智（《大智度論》譯作「比智」）現觀色界與無色界四諦（《品類論》續上）。《大智度論》對比智的解釋應該也是源自《品類論》。因此，《大智度論》對法智的第一種詮釋涉及現觀四諦，所以法智是「無漏智」。（2.2）　這種「無漏」的法智不同於三種版本《須深經》中的法住智。《大智度論》也沒有將第一段釋文與《須深經》等同起來，而是用「復次，有人言」。所以，若用此段釋文來連結《須深經》，而作進一步的推廣應用，不是合理的根據。（3）《大智度論》對法智的第二種詮釋與《須深經》有關，詮釋文有多重法義，必須更小心分析。（3.1）法智與比智分別欲界與色無色界五眾（即是五蘊的異譯）的無常苦空無我，都屬於世間智的修行位階（應該包含於有部的世間修慧），不屬於

《相註與疏》的意趣也都相同。即使法住智作為一般的術語，北方有部《大毘婆沙論》的正統解釋與南傳佛教也作如此的解釋。這些經與論註的共同傳授[386]，應是源自佛陀的親自教導。新典範

初果以上的聖位。所以，這裡的法智與比智不同於第一段釋文的無漏智，論釋才說：「復次，有人言」。(3.2) 法智的部份還有「知諸法因緣和合生，所謂『無明因緣諸行』，乃至『生因緣老死』。如佛為*須尸摩*梵志說：『先用法智分別諸法，後用涅槃智』」。法智的這部份解釋與《須深經》有關。如果從內容來看：「知諸法因緣和合生，所謂『無明因緣諸行』，乃至『生因緣老死』」，這正好同於《雜》本與《律藏僧》本的《須深經》，這種智就是知道緣起的因果，屬於世間智，不是無漏智。(3.3) 但是，《大智度論》引用《須深經》時，用了「法智」的詞，而不是「法*住*智」。這可能是脫落了「法住智」的「住」字，所以才會「法智」與「比智」成對並用。《大智度論》這種引用（或翻譯）的脫落（或誤會），現代研究者若作精審比對，就可能避免更進一步的不當應用。(3.4) 綜合《大智度論》對這種智的解釋，這種智的所知包含緣起與無常苦空無我，幾乎等同於《相註與疏》對《相》本《須深經》的註疏，完全屬於世間智，不是無漏智。

(d)，綜合上面的分析，《大智度論》引證的《須深經》的用詞雖有疑誤，但也可以間接支持：法住智是世間智。《大智度論》所說的法智通於無漏，不適用於《須深經》的法住智。如果將這段文當作（第二份文證）支持：「法住智」可以成就初果或四果，值得重加審思。這是涉及對原始聖典的詮釋問題。至於《大智度論》本身的其它思想（例如從十智變成十一智），則非本書的研究範圍。

[386] 有三筆資料值得再討論。

(a)《成實論》中，法住智的位階也在見道之前，未見涅槃。《成實論》解釋《須深經》（大 32 頁 368 下：「知諸法生起名法住智，…此法滅名泥洹智」）與《七十七智經 》（頁 373 中：「此六種名法住智」）時，都作相同的

解釋。

（b）《大毘婆沙論》記載一種很特異的解釋。如何使用該段文？下面涉及二智次第所依的定力時，將精審分析。

（c）《舍利毘曇》中，法住智的位階也在見道之前，未見涅槃。

（c1）先引文如下：「*云何法住智*？若智聖有為境界，是名法住智。云何涅槃智？若智聖涅槃境界，是名涅槃智。*復次法住智*，除緣如爾，若餘法如爾，非不如爾，非異非異物，常法實法，法住法定，非緣，是名法住智。復次涅槃智，彼涅槃寂靜，是舍是護，是證是依，是不沒是度，是不熱是不燋，是無憂是無惱，是無苦痛及餘行，*觀涅槃若智生*，是名涅槃智」（大 28 頁 591 下-2 上）。

（c2） 引文的法義很複雜，於此只作大略解釋。（1）對法住智的第二種詮釋涉及該論九種無為法的「法住」。論中說：「何謂法住法？除緣如爾，若餘法如爾，不變不異非異物，常法實法，法住法定，非緣，是名法住法」（大 28 頁 663 下）。所以，對法住智的第一種詮釋才說是「若智聖有為境界」。但還不是現見涅槃（涅槃智才是智聖涅槃境界），還在見道位之前。（2）該論曾引用《七十七智經》，引文述及：「若法住智，彼亦盡法變法離欲法滅法。…若彼法住智。亦盡法變法離欲法滅法」（大 28 頁 606 上）。但是，上面涉及無為法的法住時，對法住智的特別解釋是否就是符合《須深經》與《七十七智經》？甚而審思：是否符合聖典的教導？這已是該論發展出來的特別詮釋。可參見《印順 1971a》、《水野弘元 1》頁 389f.（特別是頁 404）、《水野弘 2》頁 515f.（特別是頁 525）。（3）聖典對「無為」的教導是「滅盡貪、滅盡瞋、滅盡痴」（《S 43:1》Ⅳ頁 359、《雜第 890 經》《雜會下》頁 550）。「滅盡貪、滅盡瞋、滅盡痴」，正同於聖典對「涅槃」的教導（《S 43:1》IV 頁 359），《雜第 890 經》也教導說：「如無為，…涅槃亦如是說」（《雜會下》頁 550）。詳見《水野弘元 2》頁 517f.。（4）對涅槃智的詮釋是否符合《須深經》？可能是符合《須深經》的經旨。「*觀涅槃若智生*，是名涅槃智」，這就支持涅槃智是以涅槃為所緣。（5）對法住智與涅槃智的

對法住智的舊詮，也符合這個教導。

（2）巴漢聖典中，法住智的所知主要是緣起的因果系列。但是，巴利本的《須深經》加入更深的法門：觀察五蘊無常苦無。源於經的淺深教導，《相註與疏》對法住智的解釋也有兩種層次；《瑜論》的釋文中，法住智的所知還未術語化，也包含這兩種層次。可能因為《相》本《須深經》，《初大》也加入無我法門。

（3）涅槃智是聖者超越世間的智慧，由此成就解脫。這是

詮釋是否就是符合《須深經》？有部份應已是該論特有的詮釋。如果是在指涉《須深經》，二智成對二次被解釋，就可以印證本章第二節段落 3.4 對《雜》本《須深經》的經文（須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見*法住智*」！）之疏辨。（6）該論的這種法住智很特別，很可能就是被《印順 11》詮釋為：「見道以前，從聞思修慧得見法住理性，已經不是凡夫，也可以說是無漏的，即初果向的聖者」，這種「初果向的時間拉長，不像有部的局在十五心」（頁 221）。這種修行位次在聖典的根據值得探究。本書第四章將討論到一群經，《雜第 61 & 892 經》（《雜會上＆下》頁 96＆553），《S 25:1 & 10》III p.225 & 227、《S 55:24 & 25》V p.377＆379。這群經可能關涉此法義。但是，這群經是討論「正性離生」「超凡夫地」，而不是「法住無為」或「法住理性」。《Gethin 1992》對此的討論（頁 128-133）與《印順 11》有關，可以一併思考。

（c3）結論。《舍利毘曇》中，法住智的位次在見道之前，還不是涅槃智「觀涅槃」，還不是出世間聖道智；屬於世間道智，所緣應是「法住理性」。雖即使這種法住智被詮釋為「初果向的聖者」，但也不能支持：「法住智」可以成就初果或四果。亦即，不同於《空之探究》對法住智的新詮（頁 151）。《空之探究》將法住智新詮為慧解脫的解脫智（頁 151），完全脫離聖典與論註，本章第五節將詳論。

佛陀教導的目的。涅槃智所知的是緣起的寂滅，「對涅槃的知」（nibbāne ñāṇaṃ）[387]。這是南北經論的共同傳統[388]。舊詮時代的《印順 15》直接說到：「涅槃是親切的體證了」[389]。但是，《印順 12》則主張：「涅槃智知還滅，知因果的空寂性」。涅槃智的相關問題，下一章還會進一步研究。

（4）從法住智到涅槃智是從凡入聖的修證次第，在《須深經》的特別因緣是解釋慧解脫阿羅漢。但是，這個次第是解脫的共同原則，當然也是成就俱解脫阿羅漢的過程。《七十七智經》與《緣起與緣已生經》也依此共同原則來教導，並未區分慧解脫或俱解脫。這個原則應該就是佛陀的教導，佛弟子接續而載於經論的共同傳承[390]。新典範的舊詮也完全繼承這個原則。

（5）從法住智到涅槃智的修證原則，這是慧學的高層原則[391]，不在解釋定學是否完整，更不是修行解脫的完整次第。慧解

[387] 《相》本《須深經》，在本章第二節經文對照的 3.2 段。

[388] 又可參見《性空 2003b》頁 74-76。

[389] 頁 227。

[390]《舍利毘曇》中，將法住視作「無為」，法住智被詮為特別的初果向。但是，這在聖典的根據顯然有問題，應是該論的新發展。

[391] 《相註與疏》所屬的南傳佛教，也以之為慧學的高層原則。依《清論》，修慧的第一階段是「見清淨」（diṭṭhi-visuddhi），要點是觀察五蘊的自相；法住智是屬於第二階段的度疑清淨。止行者與純觀行者的區分涉及到定學，放在法住智之前的「見清淨」（《清論 18:3-5》頁 587-588）。《俱舍論》中，修慧的第一階段也是先以四念住觀五蘊的自相（大 29 頁 118 下），並不是法住智。《瑜論．聲聞地》引據古說（大 30 頁 427 下），解釋安那般那

脫與俱解脫的區分不在這原則，是在定學。但是，在《大毘婆沙論》中，記載了一種錯誤的解釋，誤以定力的淺深界分二智的先後[392]。至於，修證解脫必須有多深的定力？如何結合定學與慧學

念時，從修止禪轉到修觀禪的第一階段就是先觀五蘊的自相（「悟入諸蘊」大 30 頁 431 下），第二階段才是「悟入緣起」（續上）。

[392] （a）這個錯誤的解釋是：定學的「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」（大 27 頁 572 中-下）。該主張的另一奇特面向涉及「法住智」的智力強度。事實上，該主張引證《須深經》時，引證的經文已有諸多問題。姑且不論該引文的種種問題，單就被引證的經文與該主張的關係而論，也還待討論。有些佛友看過本書第二至第四章的一份初稿後，提供不同的思考，認為這種主張可以作為第一份文證（可能被認為是最重要的），支持：「法住智」可以成就初果或四果。這些精細且重要的法義，若非佛弟子熱心研習佛陀的教導，殊難認真詳加辨析。為了學習釋尊的教導，佛弟子探究佛法的論義有著光輝的歷史，值得好樂真理者共預斯事。以下先引文，再作討論（經的部分只論涉及關鍵處，不澄清所有的疑誤）。

（b）（1）依《大毘婆沙論》的引述，該主張所見到的《須深經》起末為：「有諸外道…蘇尸摩言：『仁者所證依何定耶？為初靜慮，為乃至無所有處耶？』諸苾芻言：『我等所證不依彼。…我等皆是慧解脫者』。…世尊告曰：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智』。…佛言：『隨汝知與不知，然法應爾』。時蘇尸摩不果先願」（大 27 頁 572 中-下）。接著，該主張依自己見聞的經文，推論說：「然彼五百應真苾芻，依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。由此故知：近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」。（2）異譯的《阿毘曇毘婆沙論》中，相當段落譯作：「有眾多異學梵志…蘇尸摩便問諸比丘言：『汝等依於初禪得漏盡耶』？答曰：『不也』。…『我等是慧解脫』。…佛作是答：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智』。佛告蘇尸摩：『汝知與不知，但法應如是：先有法住智，後有涅槃智』」。（大 28 頁

407 下-408 中）接著，該主張依自己見聞的經文，推論說：「彼諸比丘，先依未至禪漏盡，後起根本禪。以是事故，知：諸邊中智是法住智，根本中智是涅槃智」（續上）。

（c）這種奇特的主張若比較於另三本《須深經》、《瑜論》釋文與《相註與疏》與南北佛弟子的教學傳統（乃至《大智度論》的引釋），我們必須高度精審上述的引文，因為上述的新奇主張極細巧地誤詮經文。（1）這經文屬於《雜》本《須深經》的系統，慧解脫者未得初禪的定力，修證的次第：先有法住智，後有涅槃智。但是，該主張卻綜合經意為：「然彼五百應真苾芻，依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。」（這裡的綜合或許也可以標點為被引述的經文，若如此，則將自己的意思插入經文），或「彼諸比丘，先依未至禪漏盡，後起根本禪。」（這裡的綜合或許也可以標點為被引述的經文）。（2）這樣的綜合明顯將*未得初禪*修改為：「未至（sk. anāgamya）」定或「未至禪」。「未至定」（與南傳的「近行定」等）並不是巴漢原始聖典的術語，乃是後代不同部派的各自詮釋，相關的討論可參見本章第四節的第四項。可見，在定學上，該主張於原始聖典中並沒有適合的根據。即使是不得初禪而漏盡的經文，於原始聖典的位置也還受到學者省察。（3）被引述的經文，經意明確是：不依初禪而「先有法住智，後有涅槃智」，慧學上修證二智而斷盡一切煩惱膿漏。這同於《雜》本《須深經》。修證這二智而漏盡解脫，這是三本《須深經》、古代所有註解與論典（除了這裡的主張）和佛弟子傳統的共同教導。這項共通的修證原則，值得信受為佛弟子傳承佛陀的教導。（4）但是，該主張在綜合經意時，卻明顯轉移（或誤解而謬詮經意）為：「依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。」或「先依未至禪漏盡，後起根本禪」。其轉移誤詮經意的過程可分成四個步驟。第一步，在定學上，以自己的「依*未至定*得漏盡」立場詮釋不得初禪而漏盡。第二步，修證智慧上，遺缺「先有法住智，後有涅槃智」的必要次第。第三步，錯誤地以自己的想法填補造出來的遺缺，誤以定學的「近分地」與「根本地」之次第對應慧學的「法住智」與「涅槃智」。第四步，達到自己所要的主張：

「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」。(5) 造成的錯誤結論是：近分地智即是法住智，依近分地而修證法住智即可漏盡解脫；不依涅槃智而漏盡解脫，涅槃智只是所依的定力深化為禪定的根本地智。經過四個步驟的轉移經說，才造成誤詮經意，成為一家之言的經證。

(d) 透過高度精審上述的引文，我們已很清楚看到其中的誤轉經意。所以，不值得佛弟子依循這種巧立自說的主張。因為，這種奇特的主張違反其餘《須深經》與相關論釋的共同教授，也違反《七十七智經》與相關論釋對法住智的教導，因而也可以說是違反佛陀的教導。另方面，因為這種奇特的主張明顯地出於自己細巧誤轉經意。不僅僅佛弟子不值得依循這種巧立自說的主張。甚而，必須高度精審之，適加導正，如此才能發揚人間佛陀的教導。如果佛弟子考察過這些分析，就不得值得以這種奇特主張為（第一筆）「論」據，來支持：「法住智」可以成就初果或四果。

(e) 據聞，上面評述的奇特主張是《空之探究》成立「法住智阿羅漢」的「新」的「論」據。現行的書中，並未標明引據這筆資料。本章第五節才會開始專門評析《空之探究》所說的二類阿羅漢等主題（《印順 1985a》頁 150-153）。這裡只順著上來的分析，略作評析。(1)《空之探究》認為：依「法住智…得解脫智…沒有*禪定*」(頁 151)。《空之探究》明言是依《雜》本《須深經》。沒有禪定的「法住智阿羅漢」也不等同於上面評述的新奇主張：「*依未至*定得漏盡，…近分地智是法住智。」即使作者已改變書上的典據，但仍與「新」的「論」據有差異。(2)《空之探究》認為：「俱解脫者有涅槃智，是入*滅盡定*而決定趣向涅槃的」(頁 152)。《空之探究》對涅槃智與定力之連結方式不同於上面評述的主張：「*根本地*智是涅槃智」。(3) 修證慧解脫與俱解脫所依的定力為何？可參見本書本章第四節第二項的研究。簡要地說，原始聖典與古代佛弟子的註疏與論著中，修證慧解脫所依的定力可以高至色界四禪，有些主張甚而高至無色界定。可見，《空之探究》的主張若結合上「根本地智是涅槃智」，結果更是混亂。(4) 即使《空之探究》改成依據「依未至定得漏盡，…近分地智是法住智」，而主張：「法住

智」可以成就初果或四果。但是，如何看待後半句的「根本地智是涅槃智」呢？如果真的是依據「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」的奇特主張，可以只選取前段的「近分地智是法住智」而不顧後段的「根本地智是涅槃智」？這種引據文獻的方式不僅違反該書的寫作原則：「引述經論來說明，沒有自己的發揮」（〈序〉頁 2），也不是華語系佛教新典範重視的求真精神，更不可能被任何學者所接受。（5）即使片面割取別人論議的方式還是被認為是「新」的「論」據。若是作者昔今所見不同，宜適加解釋。若是作者契機的回答，這在宗教的教化是常用的善巧。但是，這樣子重塑自己的重要主張，也適合略作解釋。（6）若是後學為師長尋求證據，這在宗教上是合理的，正是佛陀對師徒倫理的教導。但是，這份文獻明顯不能支持《空之探究》的主張，於正法更難有助益。佛陀篤切教導師徒倫理。以佛為導師，是真實的師徒倫理，建立佛弟子共同的師承。以法為尊，是珍貴的師資相合，保護佛弟子的見和同解。（7）總之，本書的提醒是：以這奇特主張為《空之探究》的「新」證據，這是不當使用文獻的方式。如何看待這筆文獻，本書的建議是：該文獻轉移誤詮經意，不值佛弟子依循。適加評述，才是回歸釋尊教導之路。

（f）佛陀教導的態度是「如實」，值得作為世間的共依原則。在《雜第 110 經》記載著，佛陀曾與一位聰慧明哲的人辯論。佛陀為了遮止對方轉移論據，導引回到如實的論究，佛陀要求對方說：「且立汝本論，用引眾人為！」（《雜會上》頁 205）對應的《中部第 35 經》是：「Kiṃ hi te Aggivessana mahatī janatā karissati, iṅgha tvaṃ Aggivessana sakaṃ yeva vādaṃ nibbeṭhehi」（《M I 頁 230》），《中部英譯 n》譯為：「What has this great multitude to do with you, Aggivessana? Please confine yourself to your own assertion alone」（頁 325）。佛陀的這種如實精神，值得佛弟子沈思。如何審思該筆文獻？如何運用該筆文獻？精審（漢譯）文獻，疏通文獻的字句與法義，與華語系佛友分享珍貴的佛法；顯揚優點，除去缺失，善加運用。本書的意趣，本著佛弟子求真的態度，循前賢精神，上求古聖，不落入宗派徒裔；與國

而修證解脫？本章第四節將研究。

華語系佛教的新典範在舊詮期間，依循佛陀及聖弟子的傳統，以二智先後的共同原則，恰當地批判華語系佛教的舊典範之病。但是，過度高揚這個慧學的高層原則，若又套在依不得初禪的定力而修證慧解脫，這是修行解脫的常軌嗎？如果是偏重的發展，明其界限，自然可以減少流弊。下一節試明其界限，以降低不必要的疑慮。

際接軌，不拘蔽於民族情感；復歸佛陀的教導，迎向時代。

第四節　慧解脫及其所依的定力

人有不同的根性，佛陀用不同的方法調教。相對地，達到解脫的過程會強調不同的重點，佛陀也用不同的語詞來說明解脫或解脫者。即使「慧解脫」，也還有不同的使用脈絡[393]。以下對慧解脫的說明，主要是與俱解脫相對而論。慧解脫和俱解脫，這對詞是聖典對阿羅漢的主要分類方式

解脫的關鍵是智慧，修習智慧的高層原則就是先法住智後涅槃智。《須深經》中，佛陀正是以這個次第來教導慧解脫。但是，本經中教導的慧解脫阿羅漢，明顯特色是所依定力的深淺。解脫必須依靠某種程度以上的定力。但是，淺深的層次何在？依不同深度的定力如何在慧學上修觀，可以開展什麼修行方式呢？

本節除了研究上述的主題，並吸收回應當代佛教的潮流。其中，說明南傳佛教中純觀行者的修行方式，及其在佛典的淵源。第五項中，具體分析「慧解脫所依的定力」之不同程度，消極澄清定學方面的疑誤。第六項中，解釋「慧解脫的不同修行過程」。進一步積極說明依不同的定力如何修觀，顯示止觀相資的修證次第，以明菩提之道。透過整合研究與釐清可能的岐途，既可連結南北佛教傳統，又將華語系佛教與國際接軌，試著導引分流同飲釋尊教導的源泉。至於印順法師《須深經》的整體新詮，第五節才作評論。

---

[393] 《楊郁文 1993》分類標示相關文獻（頁 433-458）。

第一項　俱解脫與慧解脫在聖典中的位置

佛陀最讚歎佛弟子成就什麼樣的解脫者？俱解脫阿羅漢。他的定力圓滿四禪八定與滅受想定，慧力斷諸煩惱，定慧兩全，俱得解脫。如果成就三明六通，又更殊勝。 佛陀對俱解脫的讚歎，廣見於四部阿含與南傳的五部尼柯耶。例如，在《雜第 1212 經》[394]與《相 8:7》[395]，佛陀分類五百位解脫的阿羅漢，依次分為：得三明（六通）者、俱解脫者、慧解脫者。本經漢譯有很多異本，可見高度受到重視[396]。《雜第 653 & 936 經》[397]中，佛陀也是以俱解脫阿羅漢為聖者的最上。《第 936 & 1212 經》中，慧解脫阿羅漢僅鄰於俱解脫。在原始聖典中，不同根性的人證得聖者的優級程度，有「七補特伽羅」（七種聖者）的分類方式，最上是俱解脫阿羅漢，其次則是慧解脫阿羅漢[398]。

---

[394] 《雜會下》頁 201。

[395] 《S 8:7》 I p.191。

[396] 《雜會下》頁 201，大 2 頁 457 下，大 1 頁 610 中，大 1 頁 862 上。據《四部錄》頁 187，還有一個梵文本，另有三個漢譯本據此經而改編。

[397] 《雜會中 & 下》頁 298 & 頁 632。

[398] 可參見下一目的討論。七種聖者依次是指：俱解脫阿羅漢、慧解脫阿羅漢、身證（kāya-sakkhī）、見至（diṭṭhi-patta）、信解脫（saddhā-vimutta）、隨法行者（dhammānusārī）、隨信行者（saddhānusārī）。七種聖者的大要與

佛陀最讚歎俱解脫弟子。但是，證得解脫的人，慧解脫者可能最多。根據《雜第 1212 經》與《相 8:7》，佛陀對五百位阿羅漢的分類。《雜》等漢譯本[399]：得三明與俱解脫者共 180 人，餘為慧解脫。《相》：得三明六通與俱解脫者共 210 人，餘為慧解脫。慧解脫者已斷盡煩惱，沒有障礙禪定的五蓋，又俱足最勝妙的出世間定。如果慧解脫者好樂佛陀對弟子的教導，或為了度化眾生的方便，或想要受用禪定的現法樂，而致力於圓滿修畢定學，他們要修證俱解脫可能不是很困難。但是，依據這組經的分類，慧解脫者確實多數。就佛世的解脫者而言，慧解脫者也可能是多數。

第二項　俱解脫與慧解脫的同異

第一目　序論

佛陀最讚歎俱解脫，而在佛世的解脫者中，慧解脫可能是多數。但是，這一對阿羅漢的同異是什麼？

經據可參見《楊郁文 1993》頁 451。經據還有《M 65》(I pp.439-440)、《A 2:5:7》(I pp.73-74)、《A 8:22》(IV p.215)。《Gombrich1996》第四章，對七種聖者作出很奇特的分析。但是，《Gethin1998 & 2001》或明或暗評上書的分析不當（頁 200 & 頁 XIV)。

[399] 《雜會下》頁 201，大 2 頁 457 下，大 1 頁 610 中，大 1 頁 862 上。

俱解脫與慧解脫都相同地「以智慧看見而斷盡諸漏」[400]。漢譯雖有不同的譯文，但意思相同[401]。俱解脫與慧解脫的不同在於定力的強度[402]。簡單地說，聖典的區分判準：慧解脫不俱足全分的定力。在北方有部的教學傳統上，依循聖典的字面意思；但也曾提到：慧解脫不俱足全分的定力，只到色界四禪。南傳佛教的修證傳統上，明確抉擇：慧解脫可以有色界四禪，俱解脫開始無色界禪。以下，依次討論。

第二目　區分的判準

俱解脫與慧解脫的區分判準是什麼？

首先，聖典上的判準。《雜第 936 經》與《中阿第 195 經》中有明確的判準：是否俱備定學的八解脫（aṭṭhavimokkha）[403]。八解脫可以包含色界四禪與四無色界定，最深的還有「滅受想解脫（saññāvedayitanirodhavimokkha）」[404]，也簡稱為「滅盡定」。

---

[400] 《M70》（I p.477），這也是 Pug（頁 14）的共同用法。《長部第 15 經》（D II p.71）的描述是用不同的定型式，但意思相同。這三處的經論說明這對阿羅漢的差異時，實際內涵也相同。下面的正文會詳細分析。

[401] 《雜第 936 經》譯作「以智慧見有漏斷」、「知見有漏斷」（《雜會下》頁 632）。《中阿第 195 經》（對應於《M 70》）譯作「以慧見諸漏已盡已知」（大 1 頁 751 中）。

[402] 當然，這對阿羅漢所依的定力不同，也會引生其它的不同。例如，修習慧學時所觀的範圍不同（本節第六項將說明）。

[403] 《雜會下》頁 632，大 1 頁 751 中。

[404] D II pp.70-71，《增部 8:66》　IV p.306。

但是，在《相應部》中，這對阿羅漢的區分較不明顯。「七補特伽羅」（七種聖者）的分類方式中，《雜第 936 經》與《中阿第 195 經》都是這主題的根本典據。《相 48:12-18》，也從五根（信、精進、念、定、慧）來討論聖者的優級程度[405]，但不等同於七種聖者。《雜第 653 經》很接近《相 47:12-18》，內容更接近七種聖者的主題[406]；《雜第 936 經》則完全是七種聖者的主題。其次，兩類的區分並未受到很高的重視，例如《相 48:12-18》 & 《相 55:24-25》[407]分類聖者時，阿羅漢都合成一類，未分成俱解脫與慧解脫。第三，《相應部》中，這對阿羅漢在定學上的區分判準也未明顯提出，只是隱約存在的，例如《相 8:7》。

《中部第 70 經》討論七種聖者時，提出這對阿羅漢的判準：「超越色的寂靜無色解脫」（santāvimokkhā atikkamma rūpe

---

[405] 《S 48:12-14》中，列舉五種聖者，五根圓滿俱足的程度依次是：阿羅漢、三果阿那含（anāgāmī）、二果斯陀洹（sagadāgāmī）、隨法行者、隨信行者。這組經最接近《雜第 652 經》。《S 48:15-17》中，區分的程度是：阿羅漢、五種三果聖者、二果聖者、初果聖者、隨法行者、隨信行者。這組經最接近《雜第 653 經》。《S 48:18》中，依五根圓滿俱足的程度，判分四種人為證得四種聖果而修行。《雜會中》頁 298 的註 1 與 2 中，說明《雜》與《相》的對應，可據上述分析重作考慮。

[406] 有部七論之一的《識身論》引證此經時，就變成以五根的品質、銳利度、圓滿來區分七種聖者的優級程度（大 26 頁 535 中-下）。這也見證，有部所知道的經本與漢譯《雜》本有著不同。

[407] S V pp.200-202 & pp.376-379。

āruppā）」[408]。這正是《須深經》段落 2.3 中，須深對慧解脫阿羅漢的反問。但是，《長部第 15 經》中[409]，兩類阿羅漢的區分判準則同於《雜第 936 經》與《中阿第 195 經》的判準：是否俱備「八解脫」。這兩種判準的實際內涵相同嗎？

聖典區分兩類阿羅漢的判準，在於是否俱足全分的定力。但是，慧解脫所依的定力多深呢？聖典沒有進一步明確分析。有部的《大毘婆沙論》將慧解脫分成二種[410]。「全分慧解脫」是完全沒有初禪以上的定。「少分慧解脫」是有少部分的禪定，有初禪，乃至無色界定，但未得到滅盡定。若得滅盡定，必是俱解脫[411]。這樣的區分符合經典的字面意義[412]。

但是，聖典中的定學，色界的四禪有重要的地位[413]。在《雜》

---

[408] M I p.477。

[409] D II p.71。此經的漢文異譯有多本，《長阿第 13 經》大 1 頁 62 中，《中阿第 97 經》大 1 頁 582 中，大 1 頁 246 上，大 1 頁 846 中，也都用八解脫為判準。

[410] 大 27 頁 564 中。

[411] 《俱舍論》：「諸阿羅漢得滅定者，名俱解脫，由慧定力解脫煩惱解脫障故。所餘未得滅盡定者，名慧解脫」（大 29 頁 131 中）。《順正理論》：「謂依唯慧離煩惱障者，立慧解脫。依兼得定，離解脫障者，立俱解脫」（大 29 頁 724 上）。

[412] 這可能是《成佛之道》頁 246 的根據。

[413] （a）《空之探究》羅列諸多理由與資料證明：「四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的！」（頁 13-14）。最近諸多學者也從不同角度研究聖典與相關的佛教內外文獻，相繼肯定：在早期佛教禪修思想中，四禪是

與《相》的《根相應》中，佛陀對「定根」的具體解釋都說是四禪[414]。在《力相應》中，佛陀解釋「定力」提到四禪[415]。《覺支相應》與《道品相應》也有用四禪詳釋定覺支[416]與正定[417]。佛陀教導定學時，強調色界四禪的重要性。這對於與佛同世的弟子而言，當然會好樂修習。再就實際修行而言，修色界禪與無色界禪有不同的方式。成就初禪後，直到第四禪是捨禪支的方式；修四無色界禪的方式則是改變所緣，禪支都相同。就修定的次第，色界禪與無色界禪是可以分成段落的。從尊崇好樂佛陀對定學的教導而言，再就定學本身的內部區分而論，色界四禪適合作相對穩

主流。例如《Bronkhorst1986》，《Vetter1988》，〈Cousins1996〉頁 56-58（此說很接近上引的《空之探究》），《Gethin1992》頁 347-350。

（b）《Gethin1992 & 1998》並批評：《Winston1980》誤將色界四禪與無色界定視為正統上座部之外（頁 347&頁 200）。〈Cousins1996〉更廣泛地裡暗指：現代諸多詮釋者受某種禪修方法的影響，將不得禪定的修觀方法視為主流。但是〈Cousins1996〉（頁 56-58）非常傾向於：在聖典中，四禪是解脫必備的。《Winston1980》的說法是一個極端，〈Cousins1996〉的傾向是否是另一個極端？

[414] 《雜第 646、647、655 經》（《雜會中》頁 294、295、299），《S48:10》V p.198。

[415] 《雜第 698 經》（《雜會中》頁 323）。

[416] 《雜第 715 經》（《雜會中》頁 341 與 342）。

[417] 《S 45:8》 V p.10，整個巴利《相應部．禪那相應第 34》都在鼓勵修習禪那，整個巴利《相應部．禪那相應第 53》都在教導色界四禪及四禪於解脫的重要性。《雜》與《相》之外，又如《M 141》 III p.252，《D 22》II p.313。

定的判準。因此，在聖典上，依色界的四禪而修慧得到解脫，應該就是主流。《大毗婆沙論》兩類慧解脫的分析，照顧到聖典的字面意義。但是，該論也曾進一步區分：「少分慧解脫於四靜慮能起一、二、三；全分慧解脫於四靜慮皆不能起」[418]。如果是這種區分，則同於南傳的註解書。

依《中註》對《中部第 70 經》的註解，則有明確分析[419]。首先，慧解脫是指「以慧而解脫」。他有五種定力，不得初禪的高級定[420]與色界四禪。其次，俱解脫是指：「以無色界的等至解脫色身（rūpakāya），以（阿羅漢）道解脫名身（nāma-kāya）」。所以，俱解脫是定學與慧學都俱足，解脫色法與名法。俱解脫者還有更深的五種定力，四無色界定或滅受想定。第三，《中註》註解七種聖人時，都引用南傳阿毗達摩的《人施設論》[421]。論中的區分判準是「八解脫」，正好是長部第 15 經》、《雜第 936 經》與《中阿第 195 經》的區分判準。八解脫中可以包含九種定，色

---

[418] 大 27 頁 564 中。該論接著也說：「由此少分慧解脫者，乃至能起有頂等至，但不得滅定」。

[419] M A m III p.131。《相 8:7》依次提到了俱解脫與慧解脫；對此，《相註》的說明不夠詳盡（S A m I p.254）。

[420] M A 是指：純觀行者所依的定力。本書所謂「不得初禪的高級定」是指未得初禪之定力，而且依這種高級定又足以修觀而證慧解脫。這個名稱在聖典中沒有明文，在後代的註解與論典中，有不同的命名。本節第五項會進一步分析。

[421] Pug（頁 14）。

界四禪、無色界四定與「滅受想解脫」[422]；加上屬於不得初禪的高級定，共有十種。慧解脫只到前五種，俱解脫者還有後五者。第四，當《中註》註釋「超越色的寂靜無色解脫（santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā）」，註文中引進八解脫之判準。這就可以用來確定《相註與疏》對《須深經》的註疏。《相註》：「由於（禪）支寂靜性與所緣寂靜性故，寂靜無色解脫」[423]。《相疏》：「所謂無色解脫是無色禪那（arūpajjhāna）與想解脫（saññā-vimokkha）」[424]。後面的「想解脫」很可能就是八解脫的「滅受想解脫」。依《中註》與《相註與疏》的註疏，巴利聖典中的兩類判準都指向八解脫，同於《雜第 936 經》與《中阿第 195 經》[425]。第五，「超

[422] D II pp.70-71，《增部 8:66》IV p.306。

[423] S A m II p.117。S Ṭ m II p.124：禪支的寂靜性是「由於遠離障礙等違逆的法」，無色界的禪支都是捨，而沒有尋、伺、喜、樂等的不安靜；無色界禪的所緣都已超越色法，所以說，緣的寂靜性是「由於離開色的對反成份」。

[424] S Ṭ m II p.124。

[425] 《舍利毘曇》也將這兩種判準視為同一內涵，甚而在相同的脈絡中，一起用來區分這對阿羅漢。「云何二分解脫人？若人學時得八解脫滅盡定，後無學時亦得八解脫滅盡定，是名二分解脫人。…云何慧解脫人？若人寂靜解脫過色無色，彼非身觸行，見慧斷有漏，是名慧解脫人」（大 28 頁 588 上）。該論以這兩種判準區分七種聖者，更明顯地見應用在區分最後的四種聖者。例如對信解脫人的解釋，「云何信解脫人？若人寂靜解脫過色無色，彼非身觸行…。非慧見斷有漏。…是名信解脫人。…云何信解脫人？若人得堅信，上正決定。…未得八解脫滅盡定，是名信解脫人」（大 28 頁 588 中）。但是，《田中教照 1991》依典籍的文字，認為：《人施設論》與《中

越色的寂靜無色解脫」是什麼？《中註》與《相註與疏》解釋為無色界定與滅受想定。這種解釋與《須深經》的段落 2.3 有相互支持的效果。因為，段落 2.2 中，《雜》認為沒有四禪，《相》與《律藏僧》認為沒有世俗的（五）神通，段落 2.3 進而確認缺少無色界定與滅受想定[426]。

結要而說，區分俱解脫與慧解脫的判準是什麼？原始聖典的字面意思是慧解脫不俱足八解脫。但是，實際上可能傾向於：慧解脫只可到色界禪、不俱無色界以上的定。北傳的《大毘婆沙論》既同於聖典的字面主張，也曾提出同於聖典的實質傾向。巴利的《相註與疏》與《中註》所屬的註疏則主張：慧解脫所依的定力只到色界四禪[427]，俱解脫才俱備無色界以上的定。

第三項　《相》本《須深經》中慧解脫所依的定力——附帶說明南傳的純觀行者

巴利語系統的《須深經》中，慧解脫所依的定力為何？《相》

部第 70 經》是相違的兩類判準（頁 332）。

[426] 《M6》也在四禪之後提到「超越色的無色寂靜解脫」（M I 頁 33）。在對應的《中阿第 106 經》（大 1 頁 596 上），未相續地教導這兩種層次的定學，但其陳述的整體次第中，也肯定這兩種層次的區分與次第。

[427] 《相英譯 b》：南傳註疏的慧解脫共有上述的五種（頁 785 註 210）。

的經文提到：沒有五神通與無色界以上的定。未說明是否俱備色界禪；《相註與疏》更認為沒有色界的定力。但是，《相註與疏》提到一種特別的修行方式，被稱為「純觀行者（suddha-vipassakā-yānika）[428]，修行人純修觀，產生某種不得初禪的高級定作為車乘，運載到慧解脫。這在現代南傳佛教有很大發展[429]，對華語系佛教來說比較陌生，近來也影響到華語系佛教。以下略加介紹。

佛陀教導我們修習戒定慧而解脫，這是共通的原則。依南傳佛教的傳授，區分為兩種不同的走法[430]。第一種是「止行者」（samatha-yānika，直譯為奢摩他行者）[431]，修行人以止為車乘，運載到解脫。這種修行過程是戒定慧三學次第增上，原始聖典和

[428] 《清論 18:5》頁 588。

[429] 參見《Wiston1980》，〈Cousins1996〉pp.36-37，《觀淨 2001》頁 219，〈温宗堃 2003b〉。

[430] 《清論 18:3-5》頁 587-588。或許在巴利經典的系統內，很早就注意到這兩種傾向的調和之道。在《A6:46》記載著：一群「有禪那者（jhāyiī）」與一群「法瑜伽者（dhammayogā）」（AAm III 頁 117：「法論者 dhammakathika」）彼此自讚貶他。但是，大純陀（Mahācunda）尊者鼓勵兩群比丘相互讚嘆，因為前者親身觸證了「不死」（A A m III 頁 117：「涅槃」），後者「以智慧（paāññā）」（A A m III 頁 117：「以伴隨觀的道智 sahavipassanāya magga- paññāya」）穿透湛深義句而看見。但是《增部註》並未說後者是純觀行者。本經在漢譯的《阿含經》並沒有對應經典。

[431] 《清論漢譯》頁 609。

古來的教授以此為主[432]。依正信與淨戒，修習止禪，成就欲界的近行定或色界以上的安止定；再依定修觀，證得解脫。當代的緬甸帕奧禪師，主要是依循此方式而教授禪法[433]。

第二種方式就是純觀行者，《須深經》乃重要典據。《相註》註明該經中的阿羅漢是：「沒有禪那的乾觀者（nijjhānakā sukkha-vipassakā），只以智慧而解脫者（paññāmattenava vimuttā）」[434]。「乾觀者」（sukkha-vipassakā）「在觀之中沒有禪那的滋潤，因為未被滋潤的特性，所以是乾燥」修觀的人[435]。《相疏》也提到：「所謂的甚至沒有禪定，是就觀行者（vipassanā-yānika）而說」[436]。「乾（su*kkh*a）觀者」（與「觀行者」）就是《清論》的「純（su*ddh*a）觀行者」[437]。純觀行者達到解脫的過程，禪修時不先修習定學，純粹以觀作為車乘而行，在觀成就的同時也達到某種定，最後達到解脫。現代的緬甸馬哈西禪師（Mahasi Sayadaw）是最具代表性的弘揚者。

依馬哈西禪師的指導[438]，純觀行者的修行過程，依著正信與

---

[432] 〈Cousins1973〉頁 65-66，《Gethin2001》頁 347。

[433] 參見《帕奧 1 & 2》。他的中英著作中，也都讚揚並解釋純觀行者的修行次第。例如《帕奧 1》頁 1-12，譯自《帕奧英 1》頁 92-108。

[434] S A m II p.117。

[435] V M Ṭm II 頁 474。

[436] S Ṭ m II p125。

[437] V M Ṭ m II 頁 474：「未得禪那的純觀行者就是乾觀者」。

[438] 參見《Mahasi1985》頁 52 & 5-6；對純觀行者的定義是：「凡未令

淨戒，先修觀，並未修止禪達到近行定或安止定，依靠修觀時所產生的定力就足以達到解脫。這種定被稱為「剎那定」（ khaṇika-samādhi）[439]，簡言之：「只持續剎那的定（khaṇamattaṭṭhitiko samādhi）」。分析之，（1）觀察的心（sallakkhaṇacitta）「不斷地出現在所緣上（ārammaṇe nirantaraṃ pavattanaṃ）」[440]，意即：心相續不斷地觀察所緣。（2）觀察的心「以一個行相而出現（ ekākārena pavattanaṃ）」，意即：應觀察的無量所緣雖無間地相異變現，但觀察的心有「相同等持的行相（samāhitākāro ekasadiso）」。（3）觀察的心「不被違逆的成分所

生起近行定或安止定，從一開始就觀察五取蘊，這稱純觀行者」（頁 50 & 2）。

[439] 〈温宗堃 2003b〉詳盡討論古今的主張（頁 3-25）。

[440] 「不斷地出現在所緣上（ārammaṇe nirantaraṃ pavattanaṃ）」，一般上也將「nirantaraṃ」譯作「無間地」，容易相混於二十四緣的「anantara 無間」緣（《達摩精解》頁 303，中譯本頁 300）。本書譯作「不斷地」，乃因某位法師提醒一個有啟發性的問題：依南傳阿毗達摩的傳統，欲界的速行心路，在同一心路中，最多只有七個速行心；安止速行心路，才可以無間（anantara）出現超過七個速行心。屬於欲界，「只持續剎那的定（khaṇamatta- aṭṭhitiko samādhi）」如何可能「不斷地出現在所緣上（ārammaṇe nirantaraṃ pavattanaṃ）」？從南傳阿毗達摩的傳統來反省上述的禪法，很有助於恰當地理解。此處的「不斷地」是使用 ***nir***antaraṃ，不是使用二十四緣的「無間 ***an***antara」緣。或許，所謂「不斷地出現」只是強調：這時的欲界高級定已達到最穩定的狀態，一次又一次心路歷程的速行心可以不斷地有效觀察。如果只是根據《Mahasi1985》，這是一本很簡要的入門禪修手冊，可能難以適用精密的阿毗達摩來審察。

征服（paṭipakkhena anabhibhūto）」，意即：剎那定的相續觀察心不被五蓋所征服。（4）相續的觀察心「猶如安止 （appito viya）」，意即：剎那定的力量猶如達到安止定[441]。但是，這種力量變得明顯，只當禪觀達到很高的「行捨 （saṅkhāra- upekkhā）」智[442]時，不是一般禪修者就有的。所以說，觀察而生的剎那定被包含在欲界「近行定」。依靠觀察而相續生起的剎那定，就可以深刻觀察對象，以證悟寂滅涅槃。

隨著南傳禪法傳佈到西方，純觀行者與本經的研究也在學界受到重視。華人佛教圈的因緣則還有人間佛教的新典範，實踐面與研究面稍有不同。如果有人詳細翻譯馬哈西禪師所教導的禪法，說明純觀行者的修行方式，再綜合古今而研究。這樣的法佈施可以更完整提供實踐方法，利益更多華語系的法友。相對地，

---

[441] 由此可見，Mahasi Sayadaw 教授的方法重視：證得聖道之前，定力的強度必須穩如安止定。為了證得聖道，這種定力是最淺的。但是，對於一般的禪修者還是很難的。

[442] （a）「行捨智」的字意是對有為的諸行法保持捨的智。經過長時觀察諸行的無常苦無我，才能對諸行「無關心而中立」（udīsīno majjhatto）（《清論 21:61》頁 656）。行捨智已到了解脫門的前面，觀智再往上提昇，無間地相續生起隨順智、種姓智、道智，這時證得涅槃，開始成為聖者。可參見《觀淨 2001》頁 144-145 的表解。

（b）《Mahasi1985》於正文有用到「行捨」的巴利語 saṅkhāra-upekkhā（頁 52）。但是，英譯本在正文（頁 6）及註 21（頁 36）中，都沒有出現這個關鍵術語，很容易造成誤解。如果使用中譯本，得更加細心。

新典範所提倡的人間佛教，若能確認典據與詳明修證次第[443]，也會更加利益有心學習者[444]。

第四項　小結《須深經》之研究

第一目　慧解脫所依的定力

《須深經》中，慧解脫所依的定力為何？

《相》本明文提到：沒有神通與無色界以上的定力，但未確定是否俱色界禪。

《律藏僧》採編的《須深經》，同於《相》本。詳細分析經文，慧解脫不得世俗的二種神通。但所依的定力為何？段落 2.3 中，須深問慧解脫的長老：「離色過色，無色寂滅解脫，身證具足住。是諸解脫，長老得不」？這應如《中註》：慧解脫者不俱無色界定與滅受想定。但是，段落 4.4 中，佛陀也反問須深：「汝知如是法者，汝得天眼宿命智，**諸解脫**得不」？ 其中的「諸解脫」可能有兩種解釋。第一種，當作是段落 2.3 的省略文。第二

[443] 對於新典範的禪修思想，《呂勝強 1998》是摘要為主的編輯，《性廣 2001》是闡述為主的說明，《温金柯 2001》有專文評後書（頁 9-44）。

[444] 關於純觀行者在巴利聖典中的根據，《Gunaratana1985》有所研究（頁 146-150）。在本章本節第五項中，會擴大到巴漢聖典與論註作研究。至於，華語系佛教的新典範在聖典上的根據，本書的第二至四章會逐層加以析論。

種，當成是整個八解脫。若取第二種，就等同於《雜》與《相註與疏》。但是，第二種比較不可能。因為，段落 4.4 的《雜》與《相》，都是針對慧解脫所依的定力而整體結問。很可能是第一種，如此一來，就同於《相》。

有部系統的《雜》本《須深經》中，慧解脫者並沒有初禪的經驗[445]。有部依之為經證，主張：依初禪的「未至」定成就慧解脫[446]。《瑜論》也釋作：依「初靜慮近分」定成就慧解脫[447]。《相註與疏》詮釋為不得禪定的純觀行者。

綜和而論，《須深經》中，慧解脫阿羅漢所的定力為何？南傳分別說部的《相》本明文紀載：沒有神通與無色界以上的定。但是，並未提到：本經的慧解脫者是否俱有色界禪。直到大眾部的《律藏僧》採編《須深經》的時代[448]，該經的主張仍同於《相》本。有部系統的《雜》本認為沒有初禪以上的定力。《須深經》在《相》本未被其它經引用，在《雜》本卻被另一有名的經引用：「如前《須深經》廣說」[449]。或許，在《雜》本的傳承中，《須

---

[445] 《大毘婆沙論》紀錄某種傳承的《須深經》，其中的引述也是不得初禪（大 27 頁 572 中）；異譯也相同（大 28 頁 408 上）。

[446] 《順正理論》大 29 頁 765 下，《顯宗論》大 29 頁 970 下。

[447] 《雜會中》頁 64。

[448] 《律藏僧》是在制戒因緣中引證《須深經》（大 22 頁 362 中-363 中），其餘的廣律未引證此經。因此，這很可能是較後代見到的經本。

[449] 《雜第 373 經》（《雜會中》頁 93），相當於《相 12:63》（S II p.100）。此經是教導「四食」的關鍵經，其中還提到「食子肉」的有名譬喻。

深經》相當重要。這個重要性更明顯表現在有部系統的論典。《大毘婆沙論》中，有某種主張引用本經的不得初禪而證慧解脫，支持自己的主張「依未至定而漏盡」[450]。後代的《順正理論》也用此經來證明「未至」定[451]。《成實論》據本經而主張：「依欲界定亦得漏盡」[452]。《瑜論》也釋為初禪的近分定。《雜》本的經論系統中，經文明載著不得初禪而證慧解脫，論典詮釋為「未至定」或「近分定」；分別說部的《相註》也註釋為不得初禪的純觀行者[453]。古上座部間應有共同的傳承，而且不直接矛盾於大眾部本。而三本《須深經》都紀載著：須深尊者驚訝慧解脫。這種「驚訝」應暗示著：本經慧解脫所依的定力很特別。所以，佛陀才特別教導「先知法住，後知涅槃」的慧學原則，解釋本經特有的慧解脫。所以說，古上座的共傳應有更早的傳承。

---

[450] 大 27 頁 572 中-下。《大毘婆沙論》也用本經來區分「少分慧解脫」與「滿分慧解脫」(大 27 頁 564 中)。

[451] 大 29 頁 765 下。

[452] 大 32 頁 324 中，又 339 上。

[453] 《相註》與《雜》本的論典系統有共同的解釋，很可能代表著上座部的古老傳統。進一步思考，若《相註》的註解與《雜》本的經文有同類的法義，這就有很多解釋角度。如果，這種相同的現象很多，就可以重估註解書的地位。另方面也可研究，《相》本的教導不見於《雜》本，但是同於有部的論書或《瑜論》的釋文。交叉對讀巴漢經典、巴利註解書與有部論書（乃至《瑜論》）的釋經文，很可能有助於評估巴漢古典文獻（特別是南傳註解書）的地位。至於，註解書與聖典的阿毘達摩之關係，乃另外的問題。

現存漢譯《雜》本明文記載：不得初禪而證慧解脫。這種經文，不只在三本《須深經》中很特別，在整個巴漢聖典中更是獨特[454]。本節第二項已初步顯示，《雜》本的慧解脫比起《相》本更確定。這是否代表：《雜》本《須深經》的不得初禪是後代的發展？

第二目　總結

總結對《須深經》的研究。

[454] 綜合巴利與（梵文）漢譯的古典文獻研究《須深經》，自然顯出，不使用漢譯文獻的偏失，單依漢譯文獻也是不足為證的。就學習人間佛陀的真實教法而言，首先得結合巴利與漢譯的原始聖典，作為第一序的經據，進行比較研究。巴漢佛典可以作不同角度的研究。但是，漢文佛典譯自不同語系，原始聖典的部份又非精善的譯本，在使用上自然要小心又善巧。《Gombrich 1996》提倡巴漢對讀研究（頁 10）。但該書研究《須深經》時，未直接使用漢譯的《雜》本，也未明確交代用了什麼《雜》的西方語言譯本。其對巴漢《須深經》的主張，受到〈温宗堃 2004〉（頁 6-7）批評：《Gombrich1996》頁 123 草率地將《雜》本《須深經》當作「原本」，頁 111 視巴利本為「偽作（forgery）」。〈Gombrich 1990〉對於解釋聖典的方式，主張：為了透過聖典認識佛陀的教導，（巴利）佛教傳統的「詮釋值得最嚴肅的考慮」（頁 11- 12）。但是《Gombrich 1996》只參考《相註》對《須深經》的註解（頁 125）。如果該書將巴漢對讀的研究方式延申到論典與註解書，很可能就可防止上述的誤解。可見，對讀巴漢經典是最重要的第一序研究，南北傳的論典與註解書是重要的參考指南。在下一章研究《井水喻經》時，會再說明其中的問題。

首先，就慧解脫所依的定而言，南傳分別說部的《相》本與大眾部的《律藏僧》本有相同的記載。不能說《相》本與有部的《雜》本同源於古上座部；但是，《相註與疏》類同於《雜》本的經論系統[455]。

其次，法住智是世間智。這是上引的古典經論的共同教導。法住智的所知是緣起的因果，這見於《須深經》的《雜》與《律藏僧》、《七十七智經》。《相》本的《須深經》，法住智的所知是諸行的無常苦無我，這也被包含於新典範的《初大》中。

第三，法住智與涅槃智是由世間智到出世間智的先後次第。這在巴漢聖典的三本《須深經》都相同，也是《七十七智經》與《緣起與緣已生經》所依的原則。這個修行次第應該就是整個《因緣相應》的共同原則，也可視為佛弟子親承佛陀教導的共傳原則。新典範的舊詮也同於此，但是新詮則另有異趣。

第五項　慧解脫所依的定力

修證解脫，要有定學的基礎[456]。依聖典的教導，俱解脫俱有

[455] 三本《須深經》對照之下，我們雖知其可能的方向，沒辦法完全確定它們的發展與隸屬關係。這很可能顯示：古代文獻間的相互影響與分流是很複雜的，不一定依部派的分屬來判定。

[456] （a）在整個《雜・陰 & 入處相應》與《相・蘊 & 六入處相應》

很深的定力，慧解脫也必須依靠堅固的定力。本項研究：慧解脫依靠的定力，特別是至少必備的定力。第一目中，分析「不得初禪的高級定」[457]。研究的結論中，附帶澄清印順法師對於證悟菩

中，非常集中在教導慧學的高階修觀得解脫。但是，仍有一群經典強調依定修觀的原則，《雜第 65-68 經》（《雜會上》頁 107-110）與《S 22:5-6》（III pp.13-15）、《雜第 79-80 經》（《雜會上》頁 251-252）與《S 35:99-100 & 159-160》（IV pp.80-81 & 143-144）。《雜第 80 經》的「無量三摩提」之重點應是指「三摩提」，不是要強調慈悲等的「無量三昧」，這可證之於《瑜論》的釋文（《雜會上》頁 252-253：依「三摩地所發」的如實智）、《S 35:99 & 159》（IV p.801 & 143）和《相註》（S A m III p.31 & 48）。

（b）但是，因為某些經文重於禪定、某些經文只教導觀慧，可能導致讀者忽略：依定修觀的原則與止觀相資的原則。〈Poussi1936-7〉強調禪定與觀慧在修證解脫過程的緊張性，甚至認為是兩種不同的解脫方法。〈Cousins1973〉（頁 116-117）就已批評其過度強調禪定與觀慧的緊張。

《Gethin1998》列舉出落入此偏向的研究者（頁 200），《Gethin1992》全書的旨趣之一應是糾正此一偏向，並呈現出止觀相資而解脫之道（頁 346-350）。本項討論此一課題。

[457]（a）本書所謂「不得初禪的高級定」是指未得初禪之定力，而且依這種高級定又足以修觀而證慧解脫。這個名稱在聖典中沒有明文，在後代的註解與論典中，有不同的命名。有部使用「未至（sk. anāgamya）」定或「近分（sk.sāmantaka）」定（《俱舍論》大 29 頁 40 上與 145 下，《佛語典》頁 431b）。《成實論》指出：原始經典沒有「近地」的名稱（大 32 頁 368 上），這可能是批評有部的「近分」。《成實論》也提到「依*欲界定*亦得漏盡」（大 32 頁 324 中，頁 339 上，頁 367 下-368 上）。《瑜論》對《雜》本《須深經》的釋文中，提出初禪的「近分」定（《雜會中》頁 64）。南傳的止行者可以依欲界「近行（upacāra）」定而修觀，純觀行者也依欲界的剎

提所依定力的主張受到的疑慮。第二目分析「純觀行者所依的定力」，第三目綜合說明「初禪以上的定力」。了知所依的不同定力，下一項接著說明：依不同的定力如何修觀，證「慧解脫的不同修行過程」。

第一目　不得初禪的高級定

1　聖典根據

現存的巴漢聖典內，有一些經典明指或蘊涵著：不得初禪可以修證慧解脫。這個主張在論典與註解書都獲得進一步發展。

《雜》本《須深經》明文傳授：不得初禪可以修證慧解脫。在《雜》本系統的論釋中，因此成立「未至定」或「近分定」之詮釋；《相註》的方向相同。這種解釋也未直接矛盾於《律藏僧》的《須深經》。

聖典在區分俱解脫與慧解脫時（參見本節第二項），也蘊涵著：不得初禪可以修證慧解脫。論典與註解書也都如此詮釋。

還有一群巴漢經典可能支持這項教導。在《增部 4:92-94》

那定而證慧解脫。

（b）〈Cousins1973〉也認為：南傳上座部的「近行（upacāra）」定與北傳有部的「近分（sāmantaka）」定是後代部派的共同新主張（頁 118）。但該文也傾向於相信：這個共同的新主張似乎有更老的來源或被經典所蘊涵（頁 118）。大眾部的明確主張不知為何。但是，依「不得初禪的高級定」而修觀得解脫，這不違反《律藏僧》的《須深經》，至少應是部派的共說。

中，佛陀都教導四種修行者[458]。《增部 4:170》中，阿難尊者也作相近的分類[459]。在《增部 4:92》，其中的一對修行者是：「得到內心奢摩他（ajjhattaṃ cetosamatha，samatha 亦即是止），未得對法的增上慧觀（adhipaññādhammavipassanā）」、「得到對法的增上慧觀，但未得內心奢摩他」[460]。「對法的增上慧觀（adhipaññādhammavipassanā）」是指：對諸行法遍知遍分析的「觀智（vipassanāñāṇa）」[461]。接著的《增部 4:93-94》中，佛陀還教導這對修行者，得止者如何依止修得觀，得觀者如何依觀修得止；更而依止與觀，滅盡諸漏。

《增部 4:92-94》的這對修行者可能是類同於《增部 4:170》的一對修行方式：「修習以止為先的觀（samathapubbaṅgamaṃ vipa- ssanaṃ），當他修習以止為先的觀，道被生起」、「修習以觀為先的止（vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ），當他修習以觀為先的止，道被生起」[462]。如是修習，多修習，斷盡煩惱結。

小結《增部 4:92-94 & 170》的教導。這對修行方式中[463]，「修

[458] A II pp.92-93。又可參見《增部英譯 n & b》頁 103。

[459] A II p.157。

[460] A II pp.92-93。

[461] A A m II p.325。又可參見《增部英譯 n & b》頁 293 註 46 & 47。

[462] A II p.157。又可參見《增部英譯 n & b》頁 114。

[463] 有位熱心的佛友提供《法句經》的一首頌文，可能涉及到這種支持關係，謝謝。

（a）在《Dhp》中，第 372 頌教導：「無智者無禪，無禪者無智；禪智

行以觀為先的止」的修行方式很可能支持：依不得初禪的高級定而修證慧解脫。

《增部 4:92-94 & 170》的四種修行者，很類似於《雜第 560 經》[464]。《雜第 560 經》是阿難所說，經中未明文教導：「以止為先的觀」、「以觀為先的止」。但是，《雜第 560 經》也提到這一對修行方式：「如是住心、善住心、局住心、調伏心，止觀一心等受，分別、於法度量，修習，多修習已，得斷諸使」、「於法選擇、思量，住心、善住、局住、調伏，止觀一心等受，如是正向多住，

於中者，彼實近涅槃」（頁 105）。頌文簡潔有力，有益勸修。但是，頌文可隨教導的機緣作各種詮釋，很難明確建立直接的支持關係。《Dhp A m》（II 頁 347）與《Dhp 英譯 1》（頁 152 的註）都沒有直接涉及這種支持關係。

（b）該頌文的後半被《清論》引用（《清論 1:6》頁 3），《清論疏》的疏解中提到：「其人作了禪為基礎，建立觀」（VM Ṭ m I 頁 11）。所以，《清論疏》應是理解為止行者的修行方式。就在《清論》引證《Dhp》第 372 頌的後半之前，先引用第 277 頌（《Dhp》頁 78），證明是「唯以觀（vipassanāmatta）」就可達到清淨解脫（《清論 1:5》頁 2）。《清論疏》就疏解成純「觀行者（vipassaāyānika）」（VM Ṭ m I 頁 11），雖然《法句經註》未特明涉及純「觀行者（vipassaāyānika）」的修行方式（《Dhp A m》II 頁 254-256）。

[464] 《雜會下》頁 452。《雜第 560 經》是阿難所說，事緣相當於《增部 4:170》，但四種修行方式比較類同於《增部 4:92-94》。加上《雜第 464》（見下文的討論），這一組經群的對照方式，宜據此而考慮《會編下》頁 459 的註九、《四部錄》頁 298。這一組經群在後代有重要的影響，本節第五項進一步研究。

得離諸使」[465]。

另外，在《雜第 464 經》中，更簡要地教導：修習止觀以證解脫的次第。「當以二法專精思惟，所謂止、觀。…修習於止，終成於觀。修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止、觀俱修，得諸解脫界。…若斷界，無欲界，滅界，是名諸解脫界。…斷一切行，是名斷界；斷除愛欲，是無欲界；一切行滅，是名滅界」[466]。

---

[465] （a）《雜會下》頁 452。「住心、善住、局住、調伏」是描述定學的套詞，「分別、於法度量」與「於法選擇、思量」是指修觀。《增部 4:94 & 170》與《M20》都有定學的這個套詞，《增部 4:94》以義務分詞的方式出現。《M 20》：「停住、坐下、一（心）、等持（santṭṭhitati sannisīdati ekodi hoti samādhiyati）」（M I p.119）。與《M 20》對應的《中阿第 101 經》譯作：「常住…、止息、一意、得定」（大 1 頁 585 上）。可據《增 4:94》與《M 20》整理這個套詞。

（b）《增註》對《A4:94》的註解：用初禪等來解釋這裡的定力（MAm II 頁 325）。有部七論之一的《集異門論》也用色界四禪來解釋《A4:92-94》的「得內心止」。《集異門論》並完整解釋這四種方式：「（1）何等補特伽羅得內心止、不得增上慧法觀？答：若補特伽羅得世間四靜慮、不得出世聖慧。（2）何等補特伽羅得增上慧法觀、不得內心止？答：若補特伽羅得出世聖慧、不得世間四靜慮。（3）何等補特伽羅不得內心止、亦不得增上慧法觀？答：若補特伽羅不得世間四靜慮、亦不得出世聖慧。（4）何等補特伽羅得內心止、亦得增上慧法觀？答：若補特伽羅得世間四靜慮、亦得出世聖慧」（大 26 頁 375 下）。《A4:92-94》以「內心止」和「增上慧法觀」來分類四種修行方式，這並不出現在《雜第 560 經》的經文。《A4:92-94》在古代的傳承值得再加考察。

[466] 《雜會中》頁 182。本經的經論系統有特別的發展，於下會討論。《瑜論》以五相來註釋本經的解脫。《瑜論》的前二相是解釋經文的修止成觀與

在上述這群巴漢聖典中，《雜第 464》很特別。首先，經中的要旨只教導：止與觀的先後與助成，而修得解脫。第二，此經的要旨是佛陀及五佰餘位阿羅漢的共同教導，阿難還因此讚美：「奇哉，世尊！大師及諸弟子，皆悉同法、同句、同義、同味」[467]。第三，廣被論典引證或作釋[468]。因此，在《雜》本中，本經可說是廣泛流傳的教法。

小結《雜第 464 & 550 經》的教導。修習觀而成止以至於解脫的方式，很可能支持：依不得初禪的高級定可修證慧解脫。

結說《增部 4:92-94 & 170》與《雜第 464 & 560 經》的教導。先修觀而成止，以至於解脫，這種修行方式是這群經的共同教導。但是，問題的關鍵在於：聖道生起前，是否進入初禪？從現存的經文來看，只確定：修觀而成止或依觀而修止。並未說明：

修觀成止，後三相是解釋經文的三項解脫界（斷界、無欲界、滅界）。整段釋文如下：「若知苾芻專樂寂靜，勤修止觀，略由五相，當知其心，名得解脫。一者，奢摩他熏修其心，依毘鉢舍那解脫奢摩他品諸隨煩惱。二者，毘鉢舍那熏修其心，依奢摩他解脫毘鉢舍那品諸隨煩惱。三者、二者等運，離心隨惑，解脫一切見道所有諸行。四者、即由此故，解脫一切修道所斷所有諸行，住有餘依槃涅槃界。五者，解脫一切苦依諸行，住無餘依槃涅槃界」(《雜會中》頁 183-184)。

[467] 《雜會中》頁 183。

[468] 《瑜論》之外，《大毘婆沙論》(大 27 頁 319 上：「有止熏心，依觀得解脫；有觀熏心，依止得解脫」) 與《成實論》(大 32 頁 358 下：「以止修心，依觀得解脫。以觀修心，依止得解脫」) 引證的經文中，都有《瑜論》釋文的前二相。這些內容下面會分析。

聖道生起前是否得到初禪。先修觀而成止的方式中，也未教導：特別再修習止禪以至初禪。換言之，先修觀的方式中，提供詮釋空間給：依不得初禪的高級定而修證慧解脫。註解書與論典都發展這個空間[469]。

2　結論

總結本目的研究。《雜》本《須深經》明文傳授：不得初禪而證慧解脫。區分慧解脫與俱解脫的聖典中，還有《增部 4:92-94 & 170》與《雜第 464 & 560》中，也都蘊涵相同的傳授。這主張

[469]（a）下一目會詳細解釋，於此只作略釋。（1）《集異門論》中，有一種聖者是：「何等補特伽羅得增上慧法觀、不得內心止？答：若補特伽羅得出世聖慧、不得世間四靜慮」（大 26 頁 375 下）。這對關鍵詞出現在《增部 4:92》，未見於《雜第 560 經》。（2）南傳對《增部 4:170》的註疏也認為：有一種不得色界初禪的聖者（ATm II p.344，MTm I p.204））。《大毘婆沙論》與《成實論》應該也引用《雜第 464 經》。但是，這兩部論的引經只涉及《瑜論》釋文的前二相。（3）《大毘婆沙論》提到：「有阿羅漢以止修心，依觀得解脫；有阿羅漢以觀修心，依止得解脫」（大 27 頁 527 中）、「有止熏心，依觀得解脫；有觀熏心，依止得解脫」（大 27 頁 319 上）。（4）《成實論》引證經文：「以止修心，依觀得解脫。以觀修心，依止得解脫」（大 32 頁 358 下）。

（b）《瑜論》釋文、《大毘婆沙論》與《成實論》中，在此段經句所依的經本應是相同的。若要詮釋漢譯《雜》本的這經句，可能較適合依這三部論。若如此詮釋，《雜第 464》的標點當如本書的正文所示。《成實論》中，這經句中的這對修行方式都被詮釋成聖道成就（「生緣滅智」與「得緣滅止」，同上）。另兩部論也適合如此詮釋。這種詮釋正好同於巴利系統對《增部 4: 170》的註疏。

被註解書與論典共同發揚，並且不相違於大眾部的《律藏僧》本《須深經》。直到今日的南傳上座部，還以《須深經》與《增部 4:170》的註疏為證，活現驗證這個方式。可以相信的，佛滅後教導這種修行方式的聖弟子更是活的傳統。

因此，「不得初禪而證慧解脫」，這符合佛陀教導的諦理。現存巴漢聖典中，只《雜》本《須深經》如此明文傳授。《雜》本的慧解脫又比《相》本明確且重要，即使《雜》本的經文可能有著後代的發展，《雜》本的明文正是點出這個共同的發展方向。

《雜》本《須深經》不得初禪的經文，被印順法師的《空之探究》作為經據，證明「雖沒有禪定」，仍可證得慧解脫[470]。若將其主張表述為：欲得慧解脫，定學至少必須成就不得初禪的高級定[471]。如此的經證與表述，就可澄清諸多疑慮。因此，佛弟子可視自己的根機與對法的好樂傾向，隨順同行，依於此定，進修圓滿的慧學，證悟菩提。

第二目　南傳的純觀行者

「不得初禪而證慧解脫」，這符合佛陀教導的諦理。現存的巴漢聖典、註解書與論典都傳承這個修行方式。南傳的純觀行者

---

[470] 《印順 1985a》頁 151。

[471] 舊詮時代，《印順 12》也認為：初禪的近分定是發真慧的最淺定（頁 204-5）。

正是這傳承中的一種方式，北傳的論典也有類似的傳授。以下，依《增部 4:92-94 & 170》與《雜第 464 & 560 經》的南北經與論註為線索，探討南傳純觀行者的典據與特色[472]。

上一目中，確定聖典教導「不得初禪而證慧解脫」，已可以初步回應〈Poussi1936-7〉：強調禪定與觀慧在修證解脫過程的緊張性，甚至認為是兩種不同的解脫方法。本目的研究，則可進一步澄清：真正的修觀必備堅固的定力，止觀相資才能證悟菩提。

1　南傳巴利系統的傳授

上一目討論的《增部 4:92-94 & 170》與《雜第 464 & 560》中，都教導幾近於相同的一對方法。這對方法提供典據給南傳的純觀行者。

依《增 4:170》，這對方法是：「修習以止為先的觀（samatha-pubbaṅgamaṃ vipassanaṃ），當他修習以止為先的觀，道被生起」，「修習以觀為先的止（vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ），當他修習以觀為先的止，道被生起」[473]。依巴利的註疏，這對方法就是：「止行者」（samatha-yānika）」，直譯為奢摩他行者，可能也會被譯作「止行」或「奢摩他行」；與「觀行者（vipassanā-yānika）」，

[472] 〈温宗堃 2003b〉比較南傳的純觀行者與北傳的《成實論》，可能是最早的專文，在此類同的線索中研究南傳純觀行者的典據與價值。《Wiston1980》、《Gunaratana1985》、《Cosins1984 & 1996》與《Gombrich 1996》的研究中，都以巴利系統（的經）為主。

[473] A II p.157。

直譯為毘婆舍那行者[474]，可能也會被譯作「觀行」或「毘婆舍那行」。這對方式就是《清淨道論》相提並論的的「止行者」與「純觀行者」[475]。北傳的《大毘婆沙論》與《成實論》中，傳授一對幾乎同於《增部 4:170》的這對修行方式[476]。

在《增部 4:92-94》，用到一雙關鍵詞：「內心奢摩他 ajjhattaṃ ceto-samatha（可直譯作內心止）」與「對法的增上慧觀 adhipaññā-dhammavipassanā（可直譯作增上慧法觀）」，教導四種修行者。其中的一對修行者類似於《增部 4:170》，這對修行者是：「得到內心奢摩他，未得對法的增上慧觀」、「得到對法的增上慧觀，但未得內心奢摩他」[477]。《增註與疏》中，並未就此明確提出止行者與觀行者[478]。

---

[474] （a）AṬm II p.344，MṬm I p.204。《中註與疏》有引證本經，說明這對修行方法。又可參見《增部英譯 n & b》頁 294 註 65 & 67。

（b）《相註》對《須深經》的註釋與《中註與疏》對《增部 4:170》的註釋，就是《Mahasi1985》的典據（頁 49-50&2）。

[475] 《清論 18:3-5》頁 587-588。《Gunaratana1985》就以巴利系統的《增部 4:92-94 & 170》為經據，主張：止行者與純觀行者「似乎是直接衍自（draw from）巴利聖典」（頁 148）。

[476] 詳見本目的第三與四大段。

[477] A II pp.92-93。

[478] 《增部註》對《增部 4:92-94》的「內心奢摩他（ajjhattaM cetosamatha）」註解為：「心的安止定（appanAcittasamAdhi）」，例如初禪等。這是屬於世間的，不是出世間 的。

巴利論藏的《人施設論》中[479]，傳授同於《增部 4:92-94》的四種修行者，並進一步定義這對一雙關鍵詞。該論如何進一步定義這對修行者？「得到內心奢摩他，未得對法的增上慧觀」的第一種修行者是得到色界與無色界的定、未得「出世間的道或果」。「得到對法的增上慧觀，但未得內心奢摩他」的第二種修行者是得到「出世間的道與果」、未得色界與無色界的定[480]。《人施設論註》中，就將第二種修行者定義為「乾觀（sukkhavipassaka）的聖弟子」[481]，亦即是（純）觀行者 。另有一種修行者是既得色無色界定、亦得出世間的道果，亦即是止行者。換言之，在這裡的巴利經與論註系統中，傳授止行者與觀行者的成對修行方式。這些經與論註的傳授不只出現在南傳佛教，恰好也幾近相同地傳授於北傳有部的《集異門足論》[482]中。該論也用這一雙關鍵詞（內心止與增上慧法觀）解釋一對聖者：「何等補特伽羅得增上慧法觀、不得內心止？答：若補特伽羅得出世聖慧、不得世間四靜慮。...何等補特伽羅得內心止、亦得增上慧法觀？答：若補特伽

[479] Pug 頁 61。

[480] Pug 頁 61。

[481] PugAm 頁 94。

[482] 傳統上認為，《集異門足論》乃有部七論之一，例如《印順 1968》頁 117、《EIP7》頁 101。但是，據莊國彬 2004 年 3 月 23 日在中華佛研所的演講，學者的最新研究認為：《發智論》與《大毗婆沙論》確定是歷史傳統中的有部文獻，至於餘六論與部派的關係還有討論的空間。

羅得世間四靜慮、亦得出世聖慧」[483]。

集有部大成的《大毘婆沙論》中，在一段文中匯集上述法義。論中提到：「有阿羅漢是*奢摩他行*；有阿羅漢是*毘缽舍那行*。…有阿羅漢*修止為先，而入聖道*；有阿羅漢*修觀為先，而入聖道*。…有阿羅漢以止修心，依觀得解脫；有阿羅漢以觀修心，依止得解脫。…有阿羅漢得*內心奢摩他*，亦得*增上慧法觀*」[484]。值得注意的，描述這對聖者的這雙關鍵詞（內心止與增上慧法觀）出現在《增部 4:92》，未出現在《雜第 464 & 560 經》。

北傳系統的《雜第 464 & 560 經》教導類似的一對方法，後代論釋的註解方向類同於南傳的觀行者與止行者。或許可以說，南傳的純觀行者正是這個共同發展的代表。於下，更完整地綜和比較南北傳的經與論註，確認其法源與價值。

2　《瑜論》釋文的傳授

《雜第 560 經》大致對應於《增部 4:92-94》。經中，這對修行方式是：「如是住心、善住心、局住心、調伏心，止觀一心等受，分別、於法度量，修習，多修習已，得斷諸使」、「於法選擇、思量，住心、善住、局住、調伏，止觀一心等受，如是正向多住，

[483] 大 26 頁 375 下。

[484] 大 27 頁 527 中。其間還提到：「有阿羅漢得內心奢摩他，不得增上慧法觀」。阿羅漢得止不得觀，這譯文可能有問題。有部的《集異門論》中，對「得內心止，不得增上慧法觀」的定義是「得世間四靜慮，不得出世間聖慧」（大 26 頁 375 下）。

得離諸使」[485]。但是，《瑜論》的釋文只包含《雜》本修多羅的部份，沒有包含《雜第 560 經》所屬的部份。

在《雜第 464 經》中，這對方法是：「當以二法專精思惟，所謂止、觀。…修習於止，終成於觀。修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止、觀俱修，得諸解脫界。…若斷界，無欲界，滅界，是名諸解脫界。…斷一切行，是名斷界；斷除愛欲，是無欲界；一切行滅，是名滅界」[486]。《瑜論》以五相來註釋本經的解脫：「略由五相，當知其心，名得解脫」[487]。前二相涉及這對修行方式，後三相解釋《雜》本特有的三種解脫界。

進一步分析《瑜論》的釋文。前二相是：「一者，*奢摩他熏修其心，依毘鉢舍那解脫*奢摩他品諸隨煩惱。二者，*毘鉢舍那熏修其心，依奢摩他解脫*毘鉢舍那品諸隨煩惱」。其的意思可以配合《大毘婆沙論》與《成實論》來理解。《大毘婆沙論》提到：「有阿羅漢以止修心，依觀得解脫；有阿羅漢以觀修心，依止得解脫」

[485] 《雜會下》頁 452。

[486] 《雜會中》頁 182。

[487] 《瑜論》的前二相是解釋經文的修止成觀與修觀成止，後三相是解釋經文的三項解脫界

（斷界、無欲界、滅界）。整段釋文如下：「若知苾芻專樂寂靜，勤修止觀，略由五相，當知其心，名得解脫。一者，奢摩他熏修其心，依毘鉢舍那解脫奢摩他品諸隨煩惱。二者，毘鉢舍那熏修其心，依奢摩他解脫毘鉢舍那品諸隨煩惱。三者、二者等運，離心隨惑，解脫一切見道所有諸行。四者、即由此故，解脫一切修道所斷所有諸行，住有餘依般涅槃界。五者，解脫一切苦依諸行，住無餘依般涅槃界」（《雜會中》頁 183-184）。

[488]。《成實論》引證經文：「以止修心，依觀得解脫。以觀修心，依止得解脫」[489]。可見，這三部論在此段經句所依的經本應是相同的。漢譯《雜》本中，可能未適切翻譯這經句。若設想漢譯《雜》本與這三部論所依的印度本不同，問題將會很複雜。

綜和一經三論作解釋，可能是較好的方式。《成實論》中，這對修行方式的結果都被詮釋成聖道成就：「生緣滅智」與「得緣滅止」[490]。《大毗婆沙論》中，這對方式為成就阿羅漢。《瑜論》釋文的意思是：由這二相「知其心，名得解脫」。這裡的「解脫」，可能同於另二部論的聖道成就[491]。如此解釋的方向也同於巴利系統對《增部 4:170》的註疏[492]。

因此說，在《瑜論》的釋文，有類似南傳的止行者與觀行者的區分。但是，《瑜論》釋文對觀行者的說明很簡略。在《瑜論》的釋文，先觀而止的方式中，在見道前是否已得止？依觀而得的「止」，在得止的方式與止的性質上，是否完全等同於《瑜論》對《雜》本《須深經》的詮釋：「依初靜慮近分所攝勝三摩地」[493]？

---

[488] 大 27 頁 527 中。

[489] 大 32 頁 358 下。

[490] 大 32 頁 358 下。下面涉及《成實論》時，會詳釋。

[491] 《瑜論》對這二相的釋文，有可能被解釋為只成就世間止觀，先修觀所得的止是世間的。但是，若作此解釋，《雜》本經論系統的發展關係，將變得極為複雜，甚至相衝突。

[492] AṬm II p.344，MṬm I p.204。

[493] 《雜會中》頁 64。《瑜論》釋文的脈絡是戒學、「增上心學」、「增上

3　有部的傳授

3.1《集異門論》的傳授與巴利系統

有部系統對這組經群的解釋與巴利系統的關係很特別，值得細加討論。「內心奢摩他」與「對法的增上慧觀」這雙詞未出現在《雜第 560 經》中，反而在《增部 4:92-94》與《人施設論》中傳授。相同地，有部七論的《集異門足論》中，以這雙詞完整傳授《增部 4:92-94》的四種修行方式：「（1）何等補特伽羅得內心止、不得增上慧法觀？答：若補特伽羅得世間四靜慮、不得出世聖慧。（2）何等補特伽羅得增上慧法觀、不得內心止？答：若補特伽羅得出世聖慧、不得世間四靜慮。（3）何等補特伽羅不得內心止、亦不得增上慧法觀？答：若補特伽羅不得世間四靜慮、亦不得出世聖慧。（4）何等補特伽羅得內心止、亦得增上慧法觀？答：若補特伽羅得世間四靜慮、亦得出世聖慧」[494]。其中的第 4 種與第 2 種，可以分析出類同於南傳的「止行者」與「觀行者」。《大毘婆沙論》中，就進一步提出這對修行方式：「奢摩他行」（止行）與「毘婆舍那行」（觀行）。

慧學」的次第，應屬於止行的修行方式，而非觀行的修證方式。

[494] 大 26 頁 375 下。

3.2　《大毘婆沙論》集南北傳之大成

《大毘婆沙論》提到：「有阿羅漢是*奢摩他行*；有阿羅漢是*毘缽舍那行*。…有阿羅漢*修止為先，而入聖道*；有阿羅漢*修觀為先，而入聖道*。…有阿羅漢以止修心，依觀得解脫；有阿羅漢以觀修心，依止得解脫。…有阿羅漢得內心奢摩他，亦得增上慧法觀」[495]。論中還說：「有奢摩他為先而入聖道，有毘缽舍那為先而入聖道…。復次，有多愛樂希求於止，有多愛樂希求於觀…。復次，有止增上，有觀增上…。復次，有止熏心，依觀得解脫；有觀熏心，依止得解脫…。復次，有得內心止，不得增上慧法觀；有得增上慧法觀，不得內心止」[496]。

《大毘婆沙論》的這兩段文須細加分析。(1) 論中明確區分出「止行」(即「奢摩他行」) 與「觀行」(即「毘婆舍那行」)，這對詞應該完全同於巴利系統。(2) 有幾次涉及止與觀的先後及助成，所依的經應包含《雜第 464》(例如，論中說：「以止修心，依觀得解脫；…以觀修心，依止得解脫」)，可能也包含《增部 4:170》(例如，論中說：「修止為先，而入聖道；…修觀為先，而入聖道」)。(3) 論中提到「內心奢摩他」與「增上慧法觀」，這正是直譯《增部 4:92-94》的一雙關鍵詞：「內心奢摩他 (ajjhattaṃ

---

[495] 大 27 頁 527 中。其間還提到：「有阿羅漢得內心奢摩他，不得增上慧法觀」。阿羅漢得止不得觀，這譯文可能有問題。因為，有部的《集異門論》中，對「得內心止，不得增上慧法觀」的定義是「得世間四靜慮，不得出世間聖慧」(大 26 頁 375 下)。

[496] 大 27 頁 319 上。

cetosamatha）」與「對法的增上慧觀（adhipaññādhamma-vipassanā）」。對應的《雜第 560 經》沒有出現這雙關鍵詞，論文也沒有解釋《雜第 560 經》的「住心、善住心、局住心、調伏心」。（4）這應該是延續《集異門足論》的解釋。《集異門論》該段釋文的「內心止」是「九住心」的修習過程，不是《雜第 560 經》的「住心、善住心、局住心、調伏心」。可見，就此課題，上述的有部系統論典並未解釋《雜第 560 經》，或許也可能不知道此經。但是，有部系統論典卻解釋巴利系統的《增部 4:92-94》。

3.3　北傳有部與南傳的關係

上引有部論典對於止行與觀行的詮釋，與巴利系統有何關係？（1）所依的契經幾乎是相同的。《增部 4:92-94 & 170》幾乎成為根本的依據。（2）兩者都主張可以「修觀為先，而入聖道」。（3）《雜第 464 經》有廣泛的影響，對應的巴利經典卻編在《增部》。又是一例佐證，慧解脫在漢譯《雜》本比巴利《相》本的地位重要。（4）《集異門論》與《大毘婆沙論》都依巴利的《增部 4:170》，未依《雜第 560 經》。或許也可以作為例證，支持現存漢譯《雜》本比較後起的[497]。（5）論藏中，巴利的《人施設論》與有部的《集異門論》對四種修行者的傳授幾乎相同。可見承自古老的共同教授。（6）集北方論義大成的《大毘婆沙論》中，也

[497] 〈水野弘元 1988〉頁 13、頁 31、頁 34、頁 37。

集大成上述經與論註的法義。

有部與南傳的教授中，對於修觀的過程都依「先知法住，後知涅槃」的原則。兩者的不同在於定學。南傳佛教中，止行者可以依戒先修止禪的所緣，得到初禪的近行定（乃至更深的定），再修觀得解脫。觀行者依戒先修觀，得到（觀）剎那定[498]，持續依（觀）剎那定修觀而解脫。近行定與（觀）剎那定都是不得初禪的高級定。有部的《大毘婆沙論》中，止行與觀行也成對出現。止行的方式可以先修止禪而成就初禪的近分地定。但是，觀行先修觀，所成就的止是什麼？同於修止行所成就的初禪近分地定嗎？以什麼做為所緣？《須深經》的慧解脫是止行還是觀行呢？南傳巴利系區分止行者與純觀行者，正是澄清這些法義。

依巴利註疏對《增部 4:170》的說明[499]：「修習以止為先的觀，當他修習以止為先的觀，道被生起」是止行者的修行方式。修行過程中，首先修成「近行定」或「安止定」，後來才觀察諸法的無常苦無我[500]，而證入聖道。「修習以觀為先的止，當他修習以觀為先的止，道被生起」是觀行者的修行方式。修行過程中，未先修得近行定或安止定。「不是沒有剎那定」而修觀，而是依於

---

[498] 對此，古今的論師有一些不同的解釋，可參見〈温宗堃 2003b〉頁3-25。

[499] AṬm II p.344，MṬm I p.204。《中註與疏》有引證本經，說明這對修行方法。

[500] 在 MAm I p.112 與 MṬm I p.204 中，簡單地傳授：只切要地觀察與那些定「相應諸法的無常等」。

修觀所生起的「剎那定」，觀察五取蘊的無常苦無我；在聖道生起時，以涅槃為所緣，證得於聖「道正定」[501]。這就同於《相註與疏》對《須深經》中慧解脫的解說。南傳佛教的這些說明，澄清法義的分際。北傳的《成實論》也作出相類的澄清。

4　《成實論》的傳授[502]

4.1　兩類行者的區分

北傳《成實論》對止觀的傳授，比起有部《大毘婆沙論》所傳授的「止行」與「觀行」，更接近南傳上座部。《成實論》對《雜第 464 經》的解釋說：

問曰：經中說「以止修心，依觀得解脫。以觀修心，依止得解脫」。是事云何？

答曰：行者若因禪定，生緣滅智，是名「以止修心，依觀得解脫」。若以散心分別陰界入等，因此得緣滅止，是名「以觀修心，依止得解脫」。[503]

《成實論》將修「行者」分成兩類。第一類是依「因禪定」，證得「緣滅」諦的聖「智」。這很接近南傳的「止行者」。第二類

[501] MAm I p.112，MṬm I p.204。這時的定力是出世間的初禪（《達摩精解》頁 72，中譯頁 54）。

[502] 以下的討論，可參考〈温宗堃 2003b〉頁 25-36。

[503] 大 32 頁 358 下。論中，下接：「若得念處等達分攝心，則俱修止觀」。這可能是解釋《雜第 464 經》接著的：「謂聖弟子止觀俱修，得諸解脱界」（《雜會中》頁 182）。

修「行者」，定學上是始於依「散心」，「分別」觀察五蘊等，最後證「得緣滅」諦的出世間「止」。這很接近南傳的「觀行者」。

4.2　第一類行者

4.2.1　《成實論》的傳授及與南傳止行者的關係

《成實論》中，解釋第一類行者所依的禪定共有「七依」：「依初禪，得漏盡；乃至依無所有處，得漏盡」[504]。為了滅盡一切煩惱膿漏，定學上有「有七依」，即是：色界四禪與前三種無色界定。但是，不可以依非想非非想處而修觀得解脫。對於第一類行者修證得解脫的過程，論中依經作釋（案語乃筆者的說明）：

問曰：云何依此禪定得盡諸漏？

答曰：佛說：行者隨以何相、何緣入初禪（案：行者要修止入初禪，可適用當的不同所緣，例如呼吸）。是行者不復憶念是相、是緣（案：成就初禪後，離開該修止入定的所緣與相），但觀初禪中所有諸色、若受想行識（案：依定修觀的所緣是以五蘊為對象），如病、如癰、如箭、痛、惱、無常、苦、空、無我（案：真正的修慧是觀察五蘊的無常等）。如是觀時，心生厭離，解脫諸漏（案：依定修觀，長時精進，終於漸次解脫一切膿漏）。

乃至無所有處，亦如是（案：依色界第二禪乃至無所有處定，也可以如上述的過程，依定修觀得解脫）。

---

[504] 大 32 頁 338 下。

但，三空處，**無色可觀**（案：但是，依無色界的空無邊處等前三定，沒有色法可觀，只能觀名法）。…

問曰：非想非非想處何故不說依耶？

答曰：**彼中不了，定多慧少。故不說有依**（案：第一類行者所依的定力不包含無色界的即非想非非想處。因為，其中「定多慧少」，依之不能覺「了」觀察諸法的無常等）[505]。

上面是《成實論》對第一類行者的傳授，與南傳的止行者之間的明顯差異只在：《成實論》否認有「初禪未到地」定[506]或「初禪近地」[507]，而南傳佛教主張止行者可依欲界近行定修觀得解脫。

4.2.2 《成實論》的經據及與南傳巴利經典的關係

《成實論》在此所據的經典可能不是漢譯的《阿含經》，可能是同於巴利語系的經典。該經典確實很適合作為修止行的重要經據，值得細加討論。

《中阿第 205 經》與《M64》都教導[508]：依色界四禪與無色界的前三定（即《成實論》所謂的「七依」）修觀慧，成就解脫。但是，《成實論》所據的經典可能是巴利系統的《M64》。因為，

---

[505] 大 32 頁 338 下-9 上。

[506] 大 32 頁 339 上。

[507] 大 32 頁 367 下-8 上。

[508] 大 1 頁 778 下與 M I 頁 432。

（1）《成實論》中傳授的依止修觀是：依前四禪觀其中的五蘊之無常等八相。這正好是《M64》對修觀的核心教導：「隨觀就在其中（案：例如初禪乃至第四禪）俱行的色受想行識之諸法，乃無常、苦、病、癰、箭、惱、疾、敵、壞、空、無我」[509]。《中阿第 205 經》則只教導：「彼依此處，觀覺（案:：應是「受」的古譯[510]）興衰」[511]。（2）論中接著傳授：依前三無色界定時，只觀其中的受想行識、不觀色法。這正好同於《M64》對觀無色定的教導：「隨觀就在其中（案：無色界的前三定）俱行的受想行識之諸法，乃無常、苦、病、癰、箭、惱、疾、敵、壞、空、無我」[512]，不觀色法。《中阿第 205 經》則作：「彼依此處（案：只無色界的前二定），觀覺興衰」[513]。《中阿第 205 經》中，修觀的重點是觀「覺」受，並未指明：不觀色法。（3）論中的整體教導的方式是：由此「七依」一一作觀成解脫。這正好同於《M64》。《中阿第 205 經》則是：依初禪修觀成解脫，若不得解脫，次第提昇，直到依無色界的第三定修觀成解脫。所以，依無色界的第三定時，觀「覺」受的無常等：「彼觀此覺無常、觀興衰、觀無欲、觀滅、觀斷、觀捨」[514]。依上述分析的三點理由，據經與論

[509] M I 頁 435。

[510] 《Minh-Chau1964》頁 103 譯作「feeling」，即是「受」。

[511] 大 1 頁 779 下。

[512] M I 頁 436。

[513] 大 1 頁 780 上。

[514] 大 1 頁 780 上。

的實際內容作判斷，《成實論》傳授第一類行者的修法時，所據的經典同於巴利系統的《M64》，不是現行漢譯的《中阿第 205 經》。

還有一經教導相近的修行方法，在《M52》[515]（還被編在《A11:17》[516]）與《中阿第 217 經》[517]（還有單經異譯本[518]）。巴利系統的《M52》中，共有十一個證悟寂滅涅槃的「甘露門（amatadvāra，或直譯不死門）」，定學是色界四禪、慈等四無量的世俗「心解脫」（cetovimutti，依之再反觀無量心解脫的禪支，所以是屬於世間定）與無色界的前三定。所以，實際上同於《M64》：依七定，再修觀而解脫。《中阿第 217 經》與異譯本都傳授「十二」個甘露門，增加的是無色界的第四定（即非想非非想處）[519]。綜合巴利系統的《M52 & 64》、《A11:17》與漢譯的《中阿第 205 & 217》與單經異譯本，必須審思：《中阿第 217 經》與異譯本對非想非非想處定的教導是否恰當？《成實論》在上面的傳授就已指出：非想非非想處定不是依處，亦即不成為甘露門。

非想非非想處定在修觀上有什麼作用呢？《M111》[520]（沒有

[515] M I 頁 349。

[516] A V 頁 342。

[517] 大 1 頁 802 上。

[518] 大 1 頁 916。

[519] 大 1 頁 802 中，頁 916 應是指「無想處正受」。

[520] M III 頁 25。本經是南傳阿毘達摩的最直接經據，可參見《Nyanaponika1985》。

對應的漢譯本）也教導：依初禪等定力，有系統地逐一詳觀相應諸名法的生滅。次第增上，乃至無色界的第三定，都相同地逐一詳觀。但是，直至非想非非想處定時，並未逐一詳觀、只概括觀察該「正受諸法（tāya samāpattiyā… ye dhamme）」的整體都是生滅的[521]。《中註》解釋說：這種觀法適用於佛弟子，稱為「整體觀（kalāpavipassanā，直譯作「聚合觀」）」；佛陀仍可以逐一詳觀相應諸名法[522]。《中疏》疏解：佛弟子只能作「整體觀」，乃因為「微細」，「難可被識別之故，不能了別而把握」[523]。《中註與疏》的解釋正同於《成實論》的解釋：「彼中不了，定多慧少」，所以不成為甘露門。

總之，經典上依巴利的《M52 & 64 & 111》與《A11:17》、漢譯的《中阿 205》，佛弟子的解釋依《中註與疏》與《成實論》[524]，合理的抉擇是：《中阿第 217 經》與異譯經的第十二個方法不成為甘露門，只適合佛弟子作整體觀；佛陀才能作逐一詳觀而成為甘露門。另方面，《中阿第 205 經》中，教導契入寂滅涅槃的過程是從初禪至第七依的逐次提昇作觀，類似《M111》。《M111》還教導滅盡定，最後才「以智慧看見而斷盡諸漏」[525]。這就是俱

[521] M III 頁 28。

[522] MAm IV 頁 61。

[523] MṬm II 頁 280。

[524] 這是一般性的教導。例如《印順 12》未引據任何典籍，直接作相同的解釋（頁 205）。

[525] M III 頁 28。

解脫阿羅漢，止行者的最高成就，佛陀最讚美的佛弟子。

總結而論，《成實論》的第一種行者所依的經證，實質內容應同於巴利語系統，不同於現存漢譯的《中阿》。《成實論》的論主見聞廣博，「不依宗派門戶」之見，，直探三藏中的真實義[526]，所依的經證就是現存的巴利語經典嗎？或其它北方印度傳承的經本呢？或因為，現存漢譯本是後代的發展或譯文不善巧。巴利的《中部》與漢譯的《中阿》同源於古代的上座部，值得研究其同異與流變。如果結合佛弟子的論註，會有更多重的角度，也可適時抉擇內在法義[527]。

4.3　第二類行者與南傳的純觀行者

《成實論》中，第二類行者是先觀後止而得解脫。經據應同於是《雜第 464 經》，其引據的經文是：「以觀修心，依止得解脫」。簡要的過程是：「若以*散心*分別陰界入等，因此得緣滅止」。進一步的傳授，這類行者初修觀時，以「散心」分別五蘊；觀成就時，成就「欲界定」[528]，續依「欲界定」修觀，得緣寂滅涅槃的出世間「止」，進而解脫。但是，這種「欲界定」不同於「初禪未到地」定，也不同於「初禪近地」。論中提出的理由是：「能得未到

[526] 《印順 1968》頁 575 & 580。

[527] 《Minh-Chau1964》在經的層次，比較研究巴利《中部》與漢譯《中阿》之間的同與異。對上述經群涉及的四無色界定有不同的理解（頁 103-104）。如果進一步對讀南北傳的論註，或許會抉擇出與本書相同的結論。

[528] 大 32 頁 324 中，頁 339 上，367 下-368 上。

地」就沒有因緣「不入初禪」,「能入近地」就沒有因緣「不能入初禪」[529]。這些主張應是針對有部[530];還引《須深經》作經據[531],這可能也是延續有部的傳統。《成實論》提出的理由雖然不足以證成自說,也無法完全否證有部。但是,該論在此脈絡詮釋《須深經》的不得初禪而證解脫,這就類同於《相註與疏》所詮釋的觀行者。

《成實論》的第二類行者與南傳的觀行者有一些相同處。首先,二者都是依「欲界定」而得漏盡。第二,二者都以五蘊作為修觀的所緣。第三,二者所依的經證相同,《須深經》、《雜第 464 經》與《A4:170》。二者的明顯不同是所依定力的名稱:前者所依的欲界定特別稱為「如電三昧」[532],後者稱為「剎那定」。依《成

[529] 大 32 頁 339 上 & 368 上。

[530] 有部使用「未至(sk.anāgamya)」定或「近分(sk.sāmantaka)」定(《俱舍論》大 29 頁 40 上與 145 下,《佛語典》頁 431b)。

[531] 《須深經》在《雜》本的經論系統中應是非常重要的。《大毘婆沙論》也用本經來區分「少分慧解脫」與「滿分慧解脫」(大 27 頁 564 中)。《大毘婆沙論》中,有某種主張引用本經的不得初禪而證慧解脫,支持自己的主張「依*未至定*而漏盡」(大 27 頁 572 中-下)。後代的《順正理論》也用此經來證明「未至」定(大 29 頁 765 下)。

[532] (a)本書初撰時,有幸讀到(〈温宗堃 2003a〉的待刊稿)。受用其成果後,在自己的初稿試論用《成實論》的「如電三昧」,述評有誤。在新發表的〈温宗堃 2003b〉中,已得到適切分析扶正(頁 28)。今又吸收新作,助益本處的撰述,sādhhu!

(b)〈温宗堃 2003b〉(頁 28、34)還廣引慧遠的《大乘義章》(大 44

實論》的傳授：欲證慧解脫至少必「有如電三昧，因是三昧，得盡煩惱」[533]。論中引經為例，說明如電三昧的狀況。「如經中說：我見比丘欲取衣時，有煩惱。取衣已，即無煩惱」[534]。但是，不知此經證存在何處。從上例可知，生起如電三昧的時間可能很短。論中說：短至「少時攝心，乃至一念。如經中佛說：比丘取衣時，有三毒。著衣已，則滅。無有經說：散亂心中能生真智。皆說：攝心生如實智」[535]。「少時攝心，乃至一念」雖然很短，但是堅固「如金剛」[536]。所以，第二類行者依「如電三昧」，得盡煩惱。

4.4　《成實論》的二類行者及與巴利南傳佛教的關係

　　《成實論》傳授二類行者的區分，止觀的原理很類同於南傳的止行者與觀行者，典據也有依巴利系統而非北傳的漢譯經典。首先，《成實論》傳授的第一類行者中，修行方法很接近南傳的止行者，最大不同只在：《成實論》否認有「初禪未到地」定或「初禪近地」，而南傳佛教主張止行者可依欲界近行定修觀得解脫。《成實論》所據的經典同於巴利系統的《M64》，不是漢譯《中

頁 718 下-9 上）與天台智者的《釋禪波羅蜜次第法門》（大 46 頁 481 上-中），證明自己的解釋。

[533] 大 32 頁 339 下。

[534] 大 32 頁 339 下。

[535] 大 32 頁 368 上-中。

[536] 大 32 頁 339 下。

阿第 205 經》。其次，《成實論》傳授的第二類行者中，修行方法的原理類同於南傳的觀行者。所依據的經典，都依分別依漢巴的《須深經》、《雜第 464 經》與《增部 4：170》。

《成實論》的二類行者與巴利南傳佛教也有差異。在修行原理上，最大的不同是：南傳的欲界定分成止行者的近行定與觀行者的剎那定；《成實論》不承認止行者的欲界定（論中只提到有部的「初禪未到地」定或「初禪近地」），但是傳授如電三昧的欲界定近於觀行者的剎那定。在經證方面，《成實論》又引經的取依喻，證明第二類行者。但是，不知此經的出處何在。

5　結論

5.1　古典經論中的純觀行者

上一目的結論指出：「不得初禪而證慧解脫」，這符合佛陀教導的諦理。《雜》本《須深經》如此明文傳授，正是點出經典的蘊涵與佛弟子共傳的發展方向。

本目在南北傳的經與論註之脈絡下，探討南傳純觀行者的典據與特色。聖典的《增部 4:92-94 & 170》與《雜第 464 & 560》中，蘊涵著止行者與觀行者的區分。佛弟子的論註就或隱或顯進一步說明。《瑜論》對《雜第 464 經》的釋文中，隱約解釋出這「二相」[537]。北傳有部的《集異門論》與南傳《人施設論》中，

---

[537] （a）《大智度論》可能也有類似的區分。論中提到不得禪定而修觀的方式：「雖有智慧，不得禪定水，則不能得道，故名乾慧地」（大 25 頁

586 上)。但是，見道成聖之前已得禪定，「性地者，聲聞人從煖法，乃至世間第一法；於菩薩，得順忍，愛著諸法實相，亦不生邪見，得禪定水」（同上)。再修習，則是見道、證果。

（b）(1)《大智度論》解釋《般若經》中的「乾慧地」為：「雖有智慧，不得禪定水，則不能得道，故名乾慧地」。不得禪定水之滋潤而乾乾地修觀，這正類同於《清論疏》對「乾觀者」的解釋：「乾觀者」(sukkha-vipassakā)「在觀之中沒有禪那的滋潤，因為未被滋潤的特性，所以是乾燥」修觀的人（VMṬm II 頁 474)，也就是南傳的純觀行者（VMṬm II 頁 474：「未得禪那的純觀行者就是乾觀者」)。(2)《般若經》的「乾慧地」引據為何？若依《大智度論》的解釋，內涵類同於南傳的純觀行者，不同於《毘尼母經》在「白骨觀地」修定學的「不淨觀而得白骨淨觀」(大 24 頁 850，《印順 1981a》頁 711)。若說《般若經》的「乾慧地」引據《毘尼母經》(《印順 1981a》頁 711)，這只取其名、未取其意。

（c）(1）上述《大智度論》解釋的這段文很特別，既不同於北傳系統的《大毘婆沙論》、《成實論》與《瑜論》釋文（如果將先修觀所得的止，解釋成聖道成就的出世間定)，也異於南傳的解釋。(2）如果《瑜論》釋文的先修觀所得的止，解釋成世間定。這就與上述的《大智度論》相同。即使《瑜論．聲聞地》與《俱舍論》中，也沒有特別傳授類同於《大毘婆沙論》、《成實論》與南傳的觀行者。依之進一步發展的《解深密經．分別瑜伽品》(大 16 頁 697 下，大 30 頁 723 中）與《大乘莊嚴經論．教授教誡品》（參見《惠敏 & 關 1997》）中，也沒有這種觀行者。被視為成立唯識學系統的《攝大乘論》以理論思想見長，更是沒有（參見《印順 6》，《長雅尾人 1982》)。印度之外的發展，西藏宗喀巴的《菩提道次第廣論》(參見《Wayman1979》）與印順法師的《成佛之道》(參見《印順 12》）中，也沒有。即使印順法師的龐大佛教史論述中，也未曾注意（參見《印順法師佛學著作集 CD》)。可見，聖典中，先修觀而得止以解脫的方式，還保留在《大毘婆沙論》、《成實論》，南傳佛教則進一步發揚。至於中後期印度佛教的主

引用《增部 4:92-94》的一雙關鍵詞作解釋時，都蘊涵這對修行方法。《大毘婆沙論》中，更明確提出「止行（奢摩他行）」與「觀行（毘缽舍那行）」。《成實論》未使用這對修行方式，但區分依禪定與依如電三昧的欲界定而解脫的二類行者，實際內容更接近南傳的止行者與觀行者。

聖典的《須深經》中，《雜》本明言：不得禪定而解脫。《瑜論》釋文詮釋成初禪的「近分」定，論中並未結合到觀行的修證方式。但其解釋的脈絡是戒學、「增上心學」、「增上慧學」的次第[538]，應屬於止行的修行方式。有部論典也據此經提出「未至」定，但未說明是觀行或止行的所依。《成實論》反對據《須深經》成立初禪「近地」的名稱。但，據此經主張：「依欲界定亦得漏盡」，並結合《雜第 464 經》的：「以觀修心，依止得解脫」。《成實論》對這兩經的解釋，就同於巴利註疏的純觀行者，又不直接違反《律藏僧》的《須深經》。但是，《成實論》又據不可知名的經，提及其中的取衣著衣間滅煩惱的例證，成立經上無文的「如電三昧」。南傳純觀行者所依的「剎那定」也不見於經文。《成實論》二類行者的區分與南傳的止行者與純觀行者之關係，就止觀的原理而言，幾乎相同。南傳則明確區分出：止行者所依的欲界

流典籍中，則已不見。反倒是，智顗的《釋禪波羅蜜次第法門》中，可能是根據《成實論》而提到：「或有聲聞，從初發心即修慧行，發電光三昧，得四果，未具初禪」（大 46 頁 481 中）。

[538] 《雜會中》頁 64。

近行定與觀行者所依的欲界剎那定。

總之，在南北經論的發展中，南傳巴利系統明確區分止行者與觀行者，這點明經與論註或隱或顯的共同傳承。這說明：南傳的純觀行者乃被聖典所蘊涵，是對南北經論共同傳承的合理說明。

5.2　慧解脫在當代南北傳佛教與西方學者的研究

南北共傳修證觀行的方式也確立慧解脫必依的最淺定。《成實論》中，依如電三昧得慧解脫，可能是所依的最淺定。這種定力屬於欲界定，「少時攝心，乃至一念」雖然很短，但是堅固「如金剛」[539]。依《Mahasi1985》的傳授，純觀行者證得慧解脫所依「剎那定」，堅固猶如「安止定」。所以說，即使《成實論》與南傳佛教傳授的純觀行者，仍然都是依止修觀得解脫。至此，就已證明，聖典、論註與南北的佛弟子傳統都教授：止觀相資而證菩提。如此，就可徹底回應〈Poussi1936-7〉：強調禪定與觀慧在修證解脫過程的緊張性，甚至認為是兩種不同的解脫方法。

進一步，這裡的研究可以更加支持印順法師在《空之探究》的主張：可以依不得初禪的高級定修觀證慧解脫。但是，該書並未區分止行者與觀行者，可能屬於止行者。該書中，很新奇地詮釋慧解脫的「法住智」等法義，則是另外的問題，本章第五節才

---

[539] 大 32 頁 339 下。

綜合評論。

第三目　初禪以上的定力

色界四禪是佛陀教導定學時的重點。依南傳註疏的解釋，慧解脫所依的定力最高達於第四禪。這可能也是巴漢聖典的實際傾向，有部的《大毘婆沙論》也曾如此分析。所以，依四禪而得慧解脫，可能是佛世慧解脫的主要方式。慧解脫所依的定力，依聖典的字面意思，可達到無色界禪。但是，依《M52 & 64 & 111》與《中阿 205 經》，與《中註與疏》及《成實論》，非想非非想定不是佛弟子成就解脫所依的定。進一步，得滅盡定者必是俱解脫。依此而說，慧解脫所依的定力很廣很深，應是聖典中解脫者的多數。但是，佛陀最讚歎的佛弟子是俱解脫阿羅漢。

慧解脫是否俱有世俗的五神通？《雜第 1212 經》與《相 8:7》中，佛陀分類五百位解脫的阿羅漢，依次分為：得三明（六通）者、俱解脫者、慧解脫者。這組經典中的慧解脫與俱解脫，應該都不俱有世俗的五神通[540]。但是，就慧解脫與俱解脫成對作區分，聖典上區分的判準是八解脫，並未提到神通。而神通是依色界第四禪而起的作用，關鍵不在滅盡定。所以，就這兩類解脫者成對作區分，俱四禪以上的慧解脫就可能有神通，俱解脫更可能

[540] SAm I p.255：慧解脫不俱「三明等」（tevijjādi）。但未提到俱解脫是否俱備三明等。

有神通。慧解脫是否俱有神通，這不是慧解脫所依定力的核心問題，但影響到不同的修行過程。

第六項　慧解脫的不同修行過程

第一目　導論

解脫之道，聖典上有各種德目式的條舉[541]。簡要地攝持，佛陀教導的核心是以三學來綜攝八正道[542]。學習者即使根性有不同的展現，要成就解脫都是精持戒律，依著必要程度的定力，修習智慧而解脫。在修習止與觀的階段，依聖典與論註的共同教導，可分成以止為先的止行者與以觀為先的觀行者。很多經典都教授止行者依止修觀的原則[543]，這應是佛陀教導的主要方法。在《M52

[541] 參見《楊郁文 1993》頁 33-34。

[542] 〈Bucknell1984〉分類整理巴漢聖經中，教導解脫道的五套方式，認為其「本質相同」(頁 26)，都可完成解脫道（頁 32)。該文並以信學的位階（頁 34)，作為三增上學的基礎。《楊郁文 1993》中，則在信學之前點出必要的「增上善學」第一，將慧學的解脫部份獨立為「正解脫學」第六（頁 20)。

[543] 《雜‧陰 & 入處相應》與《相‧蘊 & 六入處相應》中，教導的核心是慧學的修觀得解脫。但是，仍有一群經典強調依定修觀的原則，《雜第 65-68 經》(《雜會上》頁 107-110）與《S22:5-6》(III pp.13-15)、《雜第 79-80 經》(《雜會上》頁 251-252）與《S 35:99-100 & 159-160》(IV pp.80-81&

& 64 & 111》與《中阿第 205 & 217 經》，有比較詳細的修行次第[544]。至於觀行者的方法，明顯出現在《增部 4:92-94 & 170》與《雜第 464 & 560》的經群。但是，這群經中，教授的方法很簡要，佛弟子的論註才有詳細的傳授。所以，本項明說觀行者的修行方式時，依佛弟子的傳授。

在上一節的結論指出，解脫在慧學的高層修習原則都是：先法住智後涅槃智。但是，除了這個高層原則，修慧還有更完整的基本共通原則。至本節的第五項已研究：慧解脫者所依的不同定力。最淺的基本定力可以比喻作水壩，開始修觀才是蘊育智慧的美水。第五項中，做好了水壩；第六項中，要開始積蓄智慧水，說明止與觀在菩提道的不同結合方式。

在止觀相資的修行過程中，觀行者比較特別，本項的第二目先行獨立說明。止行者所依的定力雖有很大的範圍，在止與觀的修行次第上，仍然相同。所以，本項的第三目先說明止行者在修習止觀的更完整次第。接著依定力由淺而深，說明：止行者修證慧解脫的不同過程。

& 143-144）。

[544] 在本節第五項第四目中，說明《成實論》的第一類行者之經據時，曾分析這個經群。

第二目　觀行者

就修習觀得止的過程而論，《成實論》是始於「以散心分別陰界入等」。但是，「無有經說：散亂心中能生真智」。所以，必須修觀成就「欲界定」。最後，依「欲界定」的如電三昧，持續平穩修觀，證慧解脫。但是，始於「散心」，如何到達「欲界定」？到達「欲界定」時的修行位階為何？

當代南傳馬哈西禪師傳授的純觀行者之修行過程，近於《成實論》，而又有進一步的說明。（1）依馬哈西禪師的傳授，首先在「基本修習」時[545]，以注意腹部的起降為引導[546]，注意行住坐臥，動靜語默，乃至飲食便利，及其間在身體產生的觸受。這種「基本修習」，可以作為散心分別五蘊的前方便，應該是對《大念處經》的應用[547]。（2）接著伴隨某種程度的「心清淨」（即《清論》七清淨的第二清淨），正式分別身心五蘊[548]。修行的大要有兩方面，保持正念，知道：色身威儀的起降坐觸等，確立這些「被

545 《Mahasi1971》頁 5-19。本書於下的說明，參考《Mahasi1971 & 1985》。馬哈西禪師的著作中，還有二冊緬文書專論毗婆舍那觀，另有《清淨道論》及《大疏》的緬文譯註（《Mahasi1985》頁 45）。在其中應會詳釋相關的問題。

546 這是馬哈西禪師施設的方便。

547 主要是身念處的四威儀與正知，還有受念處。參見《D22》 II 頁 292-293、298，《長部英譯 w》頁 336-7、339。

548 《Mahasi1985》頁 53、頁 7。

觀察的色（sallakkhitarūpāni）」為色身。保持正念，知道：對色身威儀等的「知」，確立這些「觀察的心（sallakkhaṇacittāni）」為名法。透過這兩方面，了知五蘊，建立「名色遍分別智（nāmarūpa-pariccheda- ñāṇa）」，亦即是《清論》的「見清淨」第三。（3）接著是《清論》的度疑清淨第四、道非道知見清淨第五。直至行道知見清淨第六中，達到「行捨」智時，發生真正的「剎那定」，定的力強猶如「安止定」[549]。這時，對照於《成實論》，應該是如電三昧。（4）接著，再依「剎那定」，平等地觀察五蘊的無常苦無我。（4）在知見清淨第七，生起初道智時，第一次親知寂滅涅槃，證得出世間的初禪[550]。這時，在《成實論》中，稱為「緣滅止」[551]。依次修證四道智四果智，斷盡煩惱，盡除煩擾生命的重擔。

分析馬哈西禪師傳授的純觀行者與《成實論》第二類行者的關係。（1）馬哈西禪師依據《大念處經》，詳細教導「初步修習」的方便。《成實論》中，這階段未清楚整合在修道次第中。（2）開始分別五蘊時，馬哈西禪師的傳授是依某種程度的心清淨，還不需要堅如安止的「剎那定」。這種定力的強度，可能也通於《成實論》的「以散心分別陰界入等」。但是，馬哈西禪師的傳授中，這時的剎那定可能已少時發生，只是尚未堅如安止定。所以，力

[549] 《Mahasi1985》頁 52、頁 6。

[550] 《達摩精解》頁 72，中譯本頁 54。

[551] 大 32 頁 358 下。

量也可能高於《成實論》的「散心」。（3）馬哈西禪師的傳授依《清論》的階次，尚未到達行捨智之前，所依的定力、所觀的內容與修觀的次第等，也會部份通於《成實論》。（4）行捨智時發生的「剎那定」，應很近同於《成實論》的如電三昧。兩種定都是欲界定，發生時的修行位次可能也很接近。（5）依之觀察五蘊的無常苦（空）無我，都可以現觀寂滅涅槃[552]。

《成實論》的第二類行者，與當代的緬甸帕奧禪師對純觀行者的詮釋差異較大。差異的關鍵是，帕奧禪師依《清論疏》，分析詮釋純觀行者所依的定：修止的心清淨時是剎那定，修觀所依的定力是「觀剎那定」[553]。進一步分析如下。（1）依帕奧禪師對心清淨的剎那定所作的詮釋，它的所緣是色法的四界，成就時的剎那定之力量強如欲界的近行定。《成實論》中，以四界為所緣，修成定的方法不清楚。雖然，《成實論》很可能不會承認這種欲界近行定，也可能會認為：這是必然證入初禪的止行者。但是，《成實論》並未證明：達到初禪近分地必然會進入初禪。更未解說證明：修色法為所緣可以進入初禪或必然進入初禪。帕奧禪師則依《清論疏》明確說明：這種修法的過程[554]及如何達到剎那定。（2）依帕奧禪師的傳授，純觀行者開始觀察五蘊（十八界與十

[552] 《清論 22:6》頁 673。

[553] 帕奧禪師依《清疏》而作的解釋（《帕奧英 1》頁 97、107，《帕奧 1》頁 5、11）。

[554] 詳見《帕奧英 1》頁 16-30，《帕奧 1》頁 97-107。

二入處）時，所依的定力就是心清淨的剎那定，不同於《成實論》的以*散心*分別陰界入等」。（3）帕奧禪師依照南傳阿毗達摩的禪修方法，傳授《清論》的見清淨第三，乃至行道知見清淨第六時，觀察五蘊的無常苦無我。對這些所緣的清楚說明，不同於《成實論》的修行系統。（4）依帕奧禪師的詮釋，純觀行者何時達到「觀剎那定」呢？或許，純觀行者的觀剎那定應該開始於成就見清淨的色分智時，真正的觀剎那定發生於成熟地觀察有為法的無常苦無我，直至行捨智時最堅固[555]。觀剎那定的力量可能同於《成實論》的如電三昧，但《成實論》未說明如電三昧如何發生在修觀過程。（5）觀剎那定的所緣是勝義的有為法，這也是止行者的所緣。所以，帕奧禪師指出：如實觀察五蘊的無常時，所產生的觀剎那定，都發生在純觀行者與止行者。基於所緣的特性來說明觀剎那定，這是帕奧禪師詮釋論據的特色，但《成實論》未從所緣來分析如電三昧的特色。

總結而論，對於經典所蘊涵的觀行者之修行方式，《成實論》與馬哈西禪師的傳授很接近，與帕奧禪師的傳授較有距離。明顯的不同是，帕奧禪師以所緣的特性來分析「（觀）剎那定」。因此，止觀的內容清楚呈現，止觀在修行道次第的結合也較清楚。

---

[555] 《帕奧英 1》頁 106-107，《帕奧 1》頁 10-11。帕奧禪師五鉅冊的套書《趣向涅槃之道》，餘四千多頁，綜述「趣向涅槃之道」(《帕奧 1》〈帕奧禪師簡介〉)。其中應會詳細說明。據聞，第一冊已完成英譯，但未定稿。

第三目 止行者修習止觀的共同原則

在《雜第 200 經》[556]，佛陀教導其子羅睺羅解脫的方法。佛陀知道他解脫的因緣未成熟，先漸次教導觀察五蘊、六入處與因緣的方法。待因緣成熟時[557]，教導觀察無常苦無我的方法，以證解脫。在《M52 & 64 & 111》與《中阿第 205 & 217 經》[558]中，都教導：先修成初禪等前七定（色界四禪與無色界的前三定，應除去《中阿第 205 經》誤加上的第八定），再依該定力，例如依初禪，反觀初禪相五蘊的無常苦無我，最後導入不死的涅槃，究竟解脫。結合《雜第 200 經》、《M52 & 64 & 111》與《中阿第 205 & 217 經》，還有佛弟子在論典的共同詮釋，可以試著說明：止行者修習止觀的主要共同次第。

在《M64》中，若依色界四禪，修觀的核心是：「隨觀就在其中（案：例如初禪乃至第四禪）俱行的色受想行識之諸法，乃無常、苦、病、癰、箭、惱、疾、敵、壞、空、無我」[559]，再導入涅槃。《中阿第 205 經》則只教導：「彼依此處，觀覺（案:：可

[556] 《雜會上》（頁 323）。

[557] 以下的段落也出現在《相 35:121》（S III 頁 105）與《M147》（M III 頁 277）。依巴利系統，其詳細內容是觀察十八界的「不是我的、不是我、不是我的自我（netaṃ mama, nesohaṃ asmi, na me so attā） 」（S III 頁 106 與 M III 頁 278）。

[558] 在本節第五項第二目的段落 4.2.2 中，已詳細分析這群經。

[559] M I 頁 435。

能是整體的名法）興衰」[560]。依前三無色界定，則「隨觀就在其中（案：無色界的前三定）俱行的受想行識之諸法，乃無常、苦、病、癰、箭、惱、疾、敵、壞、空、無我」[561]，不觀色法[562]。《中阿第 205 經》則作：「彼依此處（案：只無色界的前二定），觀覺興衰」[563]，並未指明：不觀色法。《M52》[564]教授更詳盡的觀察次第與內容：「這個初禪就是有為的、思所造的（abhisañcetayitaṃ））。又，任何有為的、思所造的就是無常的、滅法」[565]。如此修習，多修習，就可滅盡諸漏。如何詮釋這些修觀的次第呢？或許可以結合有部的《俱舍論》、南傳的《清淨道論》[566]與《瑜論》的釋文，來綜合說明。

---

[560] 大 1 頁 779 下。

[561] M I 頁 436。

[562] 《中阿第 205 經》則作：「彼依此處（案：只無色界的前二定），觀覺興衰」（大 1 頁 780 上），並未指明：不觀色法。《中阿第 205 經》最後作：依初禪修觀成解脫，若不得解脫，次第提昇，直到依無色界的第三定修觀成解脫。所以，依無色界的第三定時，觀名法的多相：「彼觀此覺無常、觀興衰、觀無欲、觀滅、觀斷、觀捨」（大 1 頁 780 上）。

[563] 大 1 頁 780 上。

[564] 還被編在《A11:17》（A V 頁 342）。

[565] M I 頁 350，《中部英譯 n》頁 454-455。《中阿第 217 經》的對應經文是：「彼依此處，觀法如法。彼依此處，觀法如法，住彼得漏盡者」（大 1 頁 802 中）。

[566] 〈森章司 1979〉比較南傳上座部（含及《無礙解道》、《解脫道論》和《清淨道論》）與有部的修行道論（頁 97-109）。

依據《俱舍論‧分別賢聖品第六》、《瑜論》解釋《安那般那相應》等釋文[567]與《清論》的道次第，可以整理出共通的修行道次第。《清論》依《M24》(《瑜論》依對應的《中阿第 9 經》)[568]，

[567] 《瑜論》對安般念的釋文是直接引用《聲聞地》的解釋（大 30 頁 430 下-433 中，《雜會中》頁 403-411)，可參見《惠敏 1994》的研究（頁 191-247)。在本章第三節第四項中，已綜合《瑜論》五段釋文，歸納出其修行道次第，就是三增上學。以戒學為基修定學，依定修習慧學，慧學的次第詳分為世間智、見道、修道、無學道，慧學修觀的所緣之次第是：自相、緣起的因果、共相、四諦的一切行相（可能關涉到有部的四諦十六行相)、見道以聖出世間智現觀四諦。

[568] (a)《瑜論》與《清論》都解釋七清淨，前者應是根據《中阿第 9 經》(經名《七車經》)，後者是根據《M24》。兩論的經據都值得研究，可參見《中部英譯 n》頁 1212 的註 288、《楊郁文 1993》頁 362。但是，〈印順 2002〉同意一個問題：「要質疑《清淨道論》」對聖典中七清淨的解釋（頁 146-147)。《印順華 2》也依據《瑜論》的釋文來解釋聖典的七清淨（頁 22-23)。《瑜論》的釋文（《雜會中》頁 85-86）與《清論》的解釋，何者比較契合經意？何種解釋有益引導禪修者呢？

(b)(1）兩部大論中，對於第一清淨的戒學與第二清淨的定學，大原則上沒有大的不同。差別是在慧學。(2)《瑜論》釋文中，解釋第三、四與五清淨為初果向；依《印順華 2》的詮釋，第六清淨為初果到四果的四通行，第七清淨是阿羅漢道斷盡煩惱。換言之，《瑜論》是將慧學完全放在出世間智，初果向就包含三清淨。但是，《清論》著重在世間智到出世間智的修證過程。書中詳細解釋第三至六清淨為世間智的修習過程，這階段正是《清論》對修行道最重要的分析；第七清淨才是出世間。顯然，兩論的關鍵差異在於慧學的著重處不同。(3）依《中阿第 9 經》與《M24》，七清淨是次第接續的過程，不是並列。但是，《瑜論》的第三至五清淨顯然不是次

將解脫的過程分成七清淨，戒學的戒清淨第一，定學的心清淨第二，慧學的整體修習過程有五清淨：「見清淨」第三、「度疑清淨」第四、「道非道知見清淨」第五、「行道知見清淨」第六、「知見清淨」第七。聖典與上述三論中，傳授解脫的次第都是以戒學和必要的定學為基礎。

至於慧學的次第，可以綜合上述三論來詮釋聖典的教導。（1）《清論》的見清淨第三中，觀察色法與名法的自相；《俱舍論》中，以四念住觀五蘊的自相[569]；《瑜論》的釋文中，從安般念「悟入諸蘊」的自相[570]。這階段的共同傳授應同於《雜第 200》的教導：觀察五蘊與六處，《M52 & 64》的教導：反觀初禪等之五蘊。（2）進一步是觀察緣起。《瑜論》從安般念「悟入緣起」，觀察緣起因果的緣性[571]。原則同於《清論》的度疑清淨：觀察緣起名

第接續，而是同時在初果向上，以三種清淨斷三結：見、疑、（戒禁取的）邪道（參見《印順華 2》頁 23）。《清論》的七清淨是接續的過程。所以說，對第三至五清淨的解釋，《瑜論》的釋文並不契合經文，《清論》的解釋與經文並不矛盾。（4）修行的真正困難是什麼？應該是從世間智到達出世間智的過程，《清論》解釋的重點在此。但是，《瑜論》的解釋則是開始於出世間智，越過世間智的修習過程，重於開悟後的經驗。佛弟子想修行，什麼樣的詮釋適合作為修學指南？（5）結論。依於教證與理證，《清論》的解釋較值得學習。

[569] 大 29 頁 118 下。修習安般念的六妙門中，開始修觀的第一階段也是「觀五蘊以為境界」（118 中）。

[570] 《雜會中》頁 406。這個階段也見於《雜會上》頁 96-97。

[571] 《雜會中》頁 406-407。這個位階也見於《雜會中》頁 64-65。

色法的因果緣相。非常多經典教導這階段的觀察緣起，本書研究的《須深經》與《七十七智經》就是如此。《M52》接著教授：初禪是有為的、「思所造的」，就是業果緣起。《雜第 200 經》也接著教授因緣法門。但是《俱舍論》的道次第，在修觀的段落，未明確說觀察緣起[572]，或宜參考另二論，據聖典補入[573]。（3）再進一步，《俱舍論》是由四念住觀五蘊的共相、四諦十六行相。《瑜論》是依安般念修諸行的共相（無常苦無我）、四諦一切行相[574]。這是導向解脫的重要過程，在《清論》判分為兩階段，先修習道非道知見清淨，觀察名色與緣法的無常苦無我，屬次弱的毘婆舍那觀。《清論》接著修習行道知見清淨，觀察生滅法的即是滅去，而朝向寂滅涅槃，也可以說是觀察諸法即滅的滅相。在《M52》教授：「任何有為的、思所造的就是無常的、滅法」。《雜第 200 經》教授：觀六處的無常苦無我。據此，觀察無常而滅的關鍵過程，《清論》分成第五與第六清淨，《俱舍論》應是總相念住與「四

[572] 《俱舍論英譯》亦未註解其中的因由（ III 頁 XIV 、頁 925f.、頁 1049 的註 99 起）。莊國彬的博士論文研究有部的修行道，已通過口試，待最後定稿，可能就有緣看到詳盡的分析。

[573] 〈森章司 1979〉將《清論》的度疑清淨對應於《俱舍論》的「別相念住」之內（頁 105 & 106）。但，該文未詳說理由。

[574] 《瑜論》釋文傳授的方式：從緣起而觀緣已生法的無常苦無我。再入苦諦的四相（無常、苦、空無我）、集、滅、道諦（《雜會中》頁 407）。《瑜論》對《七十七智經》的釋文提到：「由法住智所攝能取智*無常性*有差別故。當知建立七十七種智事差別。如是顯示*歷觀諸諦一切行相*，從此無間入*諦現觀*，漸次修習，乃至獲得阿羅漢果」（《雜會中》頁 77）。

善根」[575]，《瑜論》釋文也傳承相同的方向。（4）最後階段是現觀聖諦，親知無相的涅槃，證得聖果，於此階段證得涅槃智。最後階段，在《俱舍論》與《瑜論》的釋文都分成見道、修道與無學；《清論》則修習知見清淨[576]，將四道與四果簡分成道智與果智，並修習十九種省察智。（5）總結而論，若依上述的經與論，綜合整理慧學的修證次第，共有五種德目的昇進歷程，觀察力有清淨的培育歷程。隨著觀智的提昇，相應的所緣也有成長的歷程，依次可以方便稱為自相、緣相、共相、滅相、無相[577]。因此說，就菩提道上修習止觀的原理及修觀的次第，古來經論的基本原理是相同的。不同的核心在於阿毗達摩對勝義法的詳細分析，及如何在道階上觀察所緣。

非想非非想處定並不是修觀得解脫的所依。但是，仍可依之修觀。據《M111》教導的方法：未逐一詳觀該定的相應名法、只觀該「正受諸法（tāya samāpattiyā… ye dhamme）」的生滅[578]。《中註》解釋說：這種觀法適用於佛弟子，稱為「整體觀（kalāpavipassanā，直譯作「聚合觀」）」；佛陀仍可以逐一詳觀相

575 〈森章司 1979〉頁 106。

576 《水野弘元 1978》中，指出《清淨》的知見清淨第七與有部的見道、修道、無學道之相關（頁 930）。但是，未進一步分析《清論》的第三至六清淨與有部的內在關係，只強調「兩派之說全相違」（頁 930）。

577 《觀淨 2001》曾分析《清論》的修道次第（頁 197-199），其中的所緣提昇歷程必須據此的五相作修正。

578 M III 頁 28。

應諸名法[579]。《中疏》疏解：因為「微細」，「難可被識別之故，不能了別而把握」[580]。《中註與疏》的解釋正同於《成實論》的解釋：依非想非非想處時，「彼中不了，定多慧少」，所以不成為甘露門。

《M111》還教導滅盡定，最後「以智慧看見而斷盡諸漏」[581]。這就是俱解脫阿羅漢，止行者的最高成就，佛陀最讚美的佛弟子。

第四目　止行者依不得初禪的高級定

止行者依定修觀而解脫，可依各層次的定力，觀的共同次第則如上一目。

若依不得初禪的高級定修觀而解脫，其修行過程與純觀行者（所依的定也不得初禪）略有不同。（1）核心的不同點當然是止觀的先後次第。（2）修止的所緣不同。定學的部份若依《清淨道論》的傳授，該論兼備原理與實踐方法，詳細整理了四十個修定的業處（意即：心工作的地方，意思同於禪修的所緣）。每個業處都至少可以成就欲界近行定[582]。若依《清論》，止行者可隨根性選擇禪修的所緣，而觀行者以色法為首修習止觀。止行者隨著各自選用的所緣，先修成欲界定，再轉修色法。當然，止行者也可從分別色法的方法而達到欲界定，接著以色法修觀禪。（3）定

579 MAm IV 頁 61。

580 MṬm II 頁 280。

581 M III 頁 28。

582 《楊郁文 1993》有表解（頁 206），要義可參見《清論導讀》頁 19-20。

力達到穩定的時間可能不同。若依《成實論》的傳授，觀行者可能達到高階的觀禪才有穩固的欲界定。依馬哈西禪師的傳授，剎那定可能在觀禪的初階就已經驗到；行捨智時，剎那定的力量同於安止。依帕奧禪師的傳授，心清淨時的剎那定就已力如近行定，觀禪時的定力則是觀剎那定。

止行者與觀行者的共同點，（1）都以信戒為基。（2 在生活中或禪修中都會修四種保衛業處（佛隨念或慈悲心或不淨觀或死隨念）[583]。這些是修行者的共同準備，所以他們都非常柔軟親和。但是，觀行者修慈悲等，不是以成就定為目的，而是作為保護業處。（3）修觀時都以色法為主要的所緣，不易以名法為所緣。因為名法無形無對，微妙難察。不得初禪的高級定之名法雖同於初禪，但定力經常是不若初禪穩固。如果循此方式而修的人，有極強的波羅蜜，慧根利，觀察敏銳，最多也只能觀察欲界的名法與初禪的名法，不能觀察二禪以上的名法。（4）他們也都先得法住智後得涅槃智，詳細的修觀次第如上所說的五相。

第五目　初禪以上的定力

初禪以上的方式，可以簡分成兩段落。第一段落最高達到色界第四禪；第二段落達到無色界定，但是非想非非想處定不可作

[583] 例如《Mahasi1971》中，將四種保護業處當作「準備階段」（頁 5-7），在基本修習之前。

為甘露門。《M52 & 64 & 111》與《中阿第 205 & 217 經》可作明顯的經據。

第三種方式，依四禪而修觀得解脫，可能只到第一禪或第二禪或第三禪。修定上，選擇適合的業處成就定力。如果使用安住在呼吸的方法（ānāpānasati，又直譯作：安那般那念，或簡稱作：安般念），則可以直接修到第四禪。如果使用的業處不能成就初禪，則須轉修其它足以成就初禪的業處，例如安那般那念或遍處禪。修觀時，可以從色法下手，這同於上兩種方式；也可以從禪那的名法下手，但所觀的範圍都只到第四禪的名法，不能觀無色界的名法。觀察確定名色法各自的特相後，接著就是從法住智到涅槃智的共同原則。

第四種方式，有無色界定者，依無色界的前三定修觀得解脫。與第三種方式有些不同。在定學方面，第三種方式修到第四禪，但不一定修遍處。但是，無色界禪是依遍處而修[584]，所以第四種方式必須修成遍處。再者，修習無色界禪的方法是依次超越所緣，而修色界禪是依次捨去粗的禪支。在修觀方面，俱無色界禪者還可以觀察無色界的名法，除了非想非非想處的名法。

---

[584] 依《清論 10:1》頁 326，修空無邊處定是依前九種遍而修。《清論》十遍的第九是光明遍（āloka-kaṣina）、第十是限定虛空（parichinna-ākāsa）遍。而原始經典的第九是虛空（ākāsa）遍、第十是識（viññāṇa）遍（《ā10:26》V p.47，《雜 549 經》《雜會下》頁 438）。

第六目　結語

綜合而論，依定學為主來區慧解脫的不同修行方式，共有上述四種。第一種是觀行者，第二至四種是止行者。第三種依不得初禪的高級定，第三種依色界禪，第四種依無色界的前三定。他們在慧學上，都遵循先法住智後涅槃知的共同原則，詳細的修觀次第也都可開展成五階段。

在四種證得慧解脫的方式中，第三種方式很可能是最多的。因為，佛陀教導的定學以四禪為核心，對於與佛同世的弟子而言，這是教導、鼓勵。佛弟子總是好樂跟隨大善知識的指引，更何況是佛陀大導師呢！

依聖典的紀載，慧解脫可能是兩類阿羅中的多數，依色界的四種禪而修可能是慧解脫中的多數。慧解脫在佛世以後有漸受發揚的趨勢；這個時代，不修四禪式的慧解脫有其契機的一面。但是，契機而引向解脫道後，什麼方式才易真正達到解脫？沒有四禪，如何廣觀名法色呢？觀智沒有廣大微妙的所緣來修習培育，如何銳利精準，切斷煩惱絲，契入最微妙難知的涅槃呢？

有人修得無色界禪與神通而執著，這確然必須破斥。但是無色界禪與神通（除了神足通）真的對解脫沒有幫助嗎？佛陀讚美俱解脫，他們完俱定學，可能也會有很多完俱神通。佛陀會單因定學與神通之故，而鼓勵修行無色界定與神通嗎？在很多經典中

[585]，佛陀教導，解脫道的核心：從「過去現在未、內外、粗細、勝劣、遠近」來廣破對一切五蘊的我執。這在定學要有什麼基礎呢？

俱有神通而（慧）解脫者，修行的方式為何？佛陀讚美的俱解脫者如何修習滅盡定？結合這兩種方式，與定學有關而解脫的方式，可以簡分成六種。

第七項　結論

第一目　慧解脫及其在《雜》本的發展

依聖典的記載，俱解脫必得滅盡定，俱解脫也是佛陀最讚美

[585]佛弟子也有說。例如《陰（蘊）相應》中，《雜第 22 & 23 & 24 & 30 & 31 & 32 & 261 & 264 & 265 & 269 & 82 & 83 & 85 & 86 & 87 & 33 & 34 & 58 & 109 & 110 經》(《雜會上》頁 30 & 31 & 32 & 39 & 42 & 43 & 52 & 63 & 65 & 75 & 134 & 135 & 136 & 137 & 138 & 138 & 139 & 175 & 200 & 207))，《相 22:49 & 59 & 79 & 83 & 84 & 86 & 87 & 88 & 91 & 92 & 93 & 158》（S III p.49 & 67 & 88 & 105 & 108 & 118 & 120 & 125 & 136 & 136 & 138 & 187）。《雜》中，主要是觀五蘊的非我、異我、不相在；但是，《相》中，觀五蘊的「不是我的、不是我、不是我的自我（netaṃ mama, nesohaṃ asmi, na me so attā）」。兩本的不同，值得深入研究。這個極重要的定型段落也出現在《相．六處相應》與《雜．入處相處》，《相》本《須深經》（本章第二節的段落 4.1）。

的。這應是佛陀的親自教導。依聖典，俱解脫與慧解脫的判準在字意上是八解脫。但是，實際上可能傾向於：慧解脫只可到色界禪、不俱無色界以上的定。北傳的《大毘婆沙論》中，既同於聖典的字面主張，也曾同於聖典的實質傾向。巴利的註疏則主張：慧解脫所依的定力只到色界四禪。

慧解脫所依的最淺定是什麼？《雜》本《須深經》明文紀載：不得初禪而證慧解脫。現存巴漢聖典中，只《雜》本《須深經》有此明文。但是，區分慧解脫與俱解脫的聖典中，還有《增部 4:92-94 & 170》與《雜第 464 & 560》中，都蘊涵相同的傳授。這主張被註解書與論典共同發揚，並且不相違於大眾部的《律藏僧》本《須深經》。因此，「不得初禪而證慧解脫」，這是佛陀教導的諦理。《雜》本的明文，正是點出經典的蘊涵與佛弟子共傳的發展方向。

對於慧解脫的傳載，《雜阿含經》與《相應部》作比較，有幾項特點。（1）《雜》本慧解脫的地位較明確，這表現在對慧解脫與俱解脫的區分。（2）《雜》本慧解脫所依的定力可能發展向較淺的定。最明顯表現在《須深經》（不得禪定而解脫的經文），這在《雜》本的論註系統獲得高度發展。另外，《雜第 464 與 550 經》的對應經不在《相》本、而在《增支部》。《雜第 464 經》在其經論系統又很重要。（3）《雜第 560 經》的流傳或許可作旁證，支持現行漢譯的《雜》本可能較後編成。早在有部七論的《集異門論》中，解釋《增部 4:92-94》的一雙關鍵詞，未解釋可能對應的《雜第 560 經》。或許是因為《雜》本推重慧解脫，《雜》本

的《須深經》就明文紀載：不得初禪者修證慧解脫，明確點出後代的共同發展。巴利系統的經與註解中，對《須深經》與《增部4:170》的註解，顯揚純觀行者的修證方式。

在當代，(《雜》本)《須深經》受到印順法師重視，不得禪定式的慧解脫有被讚美的味道[586]，成為華語系佛教新典範的重要內涵。《雜》本《須深經》不得初禪的經文，還被印順法師的《空之探究》作為經據，證明「雖沒有禪定」，仍可證得慧解脫[587]。若將其主張表述為：欲得慧解脫，定學至少必須成就不得初禪的高級定[588]。如此的經證與表述，就可澄清對其定學的一些疑慮。因此，佛弟子可視自己的根機與對法的好樂傾向，隨順同行，依於此定，進修圓滿的慧學，證悟菩提。

第二目　南傳的純觀行者

在南北傳的經與論註都或隱或顯區分止行者與觀行者的修行方式。南傳的純觀行者正是點出這個共同方向。直到今日的南傳上座部，還以《須深經》與《增部 4:170》的註疏為證，活現驗證這個方式。可以相信的，佛滅後教導這種修行方式的聖弟子

---

[586] 《印順 1989》甚而說：「佛弟子*多數*是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」(頁 5-6)。但是，這種主張還待找尋事實根據。

[587] 《印順 1985a》頁 151。

[588] 舊詮時代，《印順 12》也認為：初禪的近分定是發真慧的最淺定(頁 204-5)。

更是活的傳統。觀行者修證解脫所依的定是最淺的，止觀相資而證解脫。這個結論，可以通於《Gethin1992》對《Poussin1936-7》（將佛教的解脫道分成兩種「對抗的理論（opposed theories）」。一種是慧學之路，一種是定學之路；慧學的修觀與定學的修止被視為競爭的緊張關係）等人的回應。

南傳的純觀行者在原始聖典上沒有明文記載，但是點出慧解脫受到重視的方向。巴利註解書（aṭthkathā）的時代，純觀行者已成為一股修行方式。覺音尊者整理的《清淨道論》中，更正式地並列：止行者與純觀行者[589]。但是，可能成於西元第六或七世紀的《達摩攝義》[590]，書中解釋定學的「心清淨」，並未提到純觀行者的（觀）剎那定[591]。約西元十二世紀的《達摩攝義疏》[592]，解釋「心清淨」時，也沒有提到（觀）剎那定[593]。可見，到這段期間，純觀行者尚未受到發揚。直到 20 世紀初，純觀行者的修行方式才獲得大力推動。六七十年代以後，成為南傳佛教禪法的主流，更發展為國際性禪修潮流[594]。九十年代中葉，止行者為主

---

[589] 《清論 18:3-5》頁 587-588。

[590] 依據《W & G 2002》（頁 XIV ）。《Norman1983》推想為第十一與二世紀之交（頁 151）。

[591] 《W & G2002》頁 348。

[592] 《W & G2002》頁 XVI。

[593] 《W & G2002》頁 349。

[594] 〈Cousins1996〉pp.36-37，《觀淨 2001》頁 219。S.G.Goenka 所指導的內觀中心，近來似乎有更廣的發展（參見 CSCD 的道場介紹）。

的弘揚者也詮釋純觀行者的修行方式[595]。目前，純觀行者還是主流。以東方宗教面臨西方思潮，及二十一世纪的時尚生活方式而言，純觀行者的方式有其契機的優點，仍會廣弘教法而成為多數。

事實上，佛世以後，慧解脫的修行方式就更受重視與發揚。佛陀時代的森林禪修生活，於後代可能早就不是佛教徒的主流。依不得初禪的高級定而修證慧解脫，這種方法不是佛陀最讚歎的，也不是佛陀最常教導的。但是，仍會契合現代人的希望，成為主流。任何修行者，由之嘗到禪修的美味[596]，都是功德。佛弟子若能修學佛陀常有的教導，成就聖道，乃至成為佛陀最讚歎的弟子。這更能光顯佛法，自然會復歸佛陀的教導。

[595] 緬甸的帕奧禪師的中英文著作，肯定南傳佛教中兩種車乘的修行方法，對純觀行者的思想提出更精確的說明，例如《帕奧 1》頁 1-12（譯自《帕奧英 1》頁 92-108）。

[596] 依《清論 12:8》的描述，成就不得初禪的高級定對一般人已相當殊勝。《清論》曾描述：或百或千個初修禪定的人之中，只有一人能得到「遍作（parikamma）」；或百或千個得到遍作的人之中，只有一人能得到禪「相（nimitta）」；或百或千個得到禪相的人之中，只有一個人能得到「安止（appanā）」定（頁 375、中譯本頁 379）。或許是誇張了，或許是為了鼓勵用功。

第五節
析論印順法師對《須深經》的新詮[597]

第一項　從舊詮到新詮

第一目　從舊詮到新詮

1981 年出版的《初大》是印順法師生平的最大鉅著。若非《空之探究》新詮《須深經》，《初大》應是華語系佛教新典範的蓋頂之作。但是，《空之探究》新詮了《須深經》，這就開啟新典範的思想發展。

撰寫《初大》時，附帶寫成兩部書[598]。第一部書對《須深經》的解釋還在舊詮的範圍內。簡單地說，法住智是世間智，「正知

[597] 本書討論到《空之探究》時，是依 1985 年出版的現書進行評論。但是，有佛友看過本書第二至四章的一份初稿，曾因該文稿的研究評論，當面請示《空之探究》的作者本人（據開印法師 2003 年 11 月 29 日傳來的 e-mail）。作者開示補充了該書的「新」證據，共有四筆文獻（據呂勝強居士 2003 年 11 月 14 日傳來的 e-mail）。為了感謝佛友的分享法義，珍惜共同研習佛法的殊勝因緣，在本章第三節第四項的註腳中，已修補初稿，詳細分析這四筆文獻。為了方便好樂辨析法義的佛友，相關的註腳將集中收為本節的附錄。

[598] 《印順 1985b》頁 37 & 39，書名是《如來藏之研究》與《空之探究》。

緣起因果的安住不亂」[599]。修學的「先後性」是「先知緣起，次第涅槃」。所以，完全合於經上的教導：「先知法住，後知涅槃」[600]。

1983 年 7 月出版《雜阿含經論會編》,〈序〉的開宗明義是：「《雜阿含經》(即《相應阿含》,《相應部》)，是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。…在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源」[601]。該書依《瑜論．攝事分》，整編了《雜阿含經》。先經後論，比對合編，並附有專文說明如何整編。《瑜論》如何隨經作釋呢？會編者應是瞭若指掌。雖然，新典範的《妙雲集》很少引用《瑜論》的釋文，會編者仍可以由之確認：《須深經》的舊詮完全符合《瑜論》。

1985 年 8 月初版《空之探究》。這是撰寫《初大》附帶寫成的第二部書。但是，書中對《須深經》提出新詮，就已超出《初大》的範圍，進一步推動鑄成新思想體系。舊詮與新詮都認為：法住智與涅槃智是先後的次第。在舊詮中，二智的次第性是從凡入聖。新詮中，二智的次第性轉成慧解脫與俱解脫。這種新詮幾乎完全更新長時以來的舊詮，而且異於古來的經論（詳見本章第三節的研究)。自《空之探究》的新詮起，法住智與涅槃智所依

599　《印順 1981b》頁 33。

600　《印順 1981b》頁 33。

601　《雜會上》〈序〉頁 1。

的定力[602]也有些轉變。所以說，新詮中，定學與慧學都有新的意旨，亦即新詮菩提正道的核心。這正是本章研究的重點，本節將析論其新詮。

《初大》是新典範的最大鉅著，《空之探究》是附帶寫成的第二部書。從「教法的根源」找到理想人物的經據，應是最理想的。比起《初大》，對《須深經》的新詮可以提供「更確切的證明」嗎[603]？延續《初大》在原始佛法中接通的「血脈」與汲取的「淵源」嗎？ 還是切斷長期架築的「血脈」「淵源」呢？新詮對其既存的體系有何影響呢？本節第三項會略作說明，下兩章才正試評論。

第二目　引述新詮的內容

新詮開始於《空之探究》。先引文如下（引文中的羅馬字是原著所用的梵文），引用者略加分段，以利確實討論。

阿羅漢中，有不得深定的，有得深定的，這才方便的分為慧解脫，與（心慧）俱解（ubhayatobhāga-vimukta ）的二類。我要這麼說，因為要解說一項事實。

[602] 法住智與涅槃智「所依的定力」是指所依的世間定，不是指聖出世間定。

[603] 《印順 1985a》:《空之探究》的旨趣是對新典範在原始佛法的根據「給予更確切的證明」(頁 38-39)。

《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深（Susīma）比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（《相應部》說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：

「彼先知法住，後知涅槃」;「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。

這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。

一、法住智（dharma-sthitatā-jñāna）知：緣起被稱為法性（dharmatā）、法住（dharma-sthitatā），所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得*解脫智*：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然*沒有禪定*，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而*沒有涅槃的自證*。

二、涅槃智（nirvāṇa-jñāna）知：生前就能*現證涅槃*的絕對超越（即大乘的證入空性），絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗，名為得現法涅槃（dṛṣṭadharma- nirvāṇa）；在古代，被稱為得滅盡定（nirodha-samāpatti）的俱解脫（不過滅盡定， 論師的異解紛紜）。這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。（頁150-151）…

慧解脫聖者是*沒有涅槃智*的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。（頁 152）…

慧解脫阿羅漢沒有深定，所以沒有見法涅槃（dṛṣṭidharmanir-vāṇa）的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」;「無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。

這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。（頁 221-222）

第二項　析論新詮

第一目　引論

在新詮中，最明顯的「新」是什麼？法住智從舊詮的世間智提昇到新詮的慧解脫之「解脫智」。整體要旨是「阿羅漢有先後層次，也可說有二類」。二類阿羅漢的主要內容與次第是：慧解脫的阿羅漢以法住智得解脫（所依的定力可能意味著不得初禪）；俱解脫的阿羅漢以涅槃智得解脫，成就滅盡定。法義是菩提正道的核心，包含定學與慧學，及解脫者之分類。

新詮與《須深經》的關係是什麼？舊詮將二智的先後次第視為從凡到聖，新詮轉為二類阿羅漢的先後次第。就二智的先後次第，屬於慧學的部份，乃《須深經》特有的法義。新詮的內容也涉及二智所依的定力，關涉到定學，乃《須深經》的間接要旨。但是，《雜》本《須深經》主張：不得禪定而證慧解脫。這就結合定學與慧學，乃現存巴漢聖典中特有的法義。《空之探究》也據此新詮慧解脫。

以下，依本章第三節的研究，先述評論：法住智從舊詮的世間智轉成新詮的慧解脫之解脫智。其次，評論新詮的二智先後次

第。最後，依本章第三與四節的研究，評論新詮對二智所依定力的詮釋，集中在慧解脫所結合的定學與慧學。

新詮的法義多面且複雜，須逐層詳細分析。本節著重於直接涉及釋經的部份。至於新詮的進一步推廣，須與其對《井水喻經》的詮釋一併析論。因為，《空之探究》對這兩經的詮釋形成特別的思想架構，支持其理想人物。因之，形成嵩壽期的新思想體系。

第二目　法住智的舊詮與新詮

新詮的法住智是最明顯的「新」，從舊詮的世間智變成慧解脫的解脫智。試論如下。

（1）舊詮中，法住智是世間智，並不是聖出世間智。這正是佛陀的教授，完全符合巴漢聖典的《因緣相應》（不只是《須深經》）、註解書（《瑜論》與《相註與疏》）與南北的兩大教學傳統，本章第三節已詳加研究。《瑜論》對《須深經》的釋文中，特別用了法住智「住異生地」[604]。「住異生地」亦即還是凡夫、不是聖者。《須深經》的《相註》也說：世間「毘婆舍那觀進行到結束時，道智被轉（pavattamaggañāṇaṃ）」[605]。而新詮的核心，法住智可以是慧解脫阿羅漢的解脫智，不是世間智，而是聖出世間智。這種新詮，既異於自己的舊詮，更完全違反佛弟子在經與

[604] 《雜會中》頁 64。

[605] SAm II p.117。

論註共承的佛陀教導。

（2）法住智所知的範圍，舊詮與新詮的差異何在？《妙雲集》中，法住智是知緣起的因果；《初大》中，加入了法住智可以觀察無常苦無我。舊詮的內容完全在聖典、論典與註解書的範圍之內。新詮的法住智之所知是什麼呢？依於緣而起的因果（例如：緣無明故有行）、於五蘊等如實知（這應是觀察五蘊的無常苦無我），到此還在舊詮的範圍內。新詮的起點是，於五蘊「厭，離欲，滅」，「知一切法寂滅」（先不詳論此中的法義），這已超過異生地，入於聖地。這就達到舊詮的涅槃智：「契入法性寂滅」「緣起寂滅」[606]。發展成新詮竟有如此大的變革。

上述的《瑜論》也提到：俱足法住智的人可以信解四諦，有某種知的方式，但非聖者的現觀聖諦。若因為《須深經》中出現過緣起的寂滅，新詮就詮釋此經的法住智：如阿羅漢般地契入寂滅。這種詮釋應作必要的說明。舉例來說。《雜》中，佛陀教導須深時，先說緣的集起，再說緣的滅。佛也因此結說：「先知法住，後知涅槃」。依此經對這個先後次第的教說，如果詮釋：先說緣起即是先得法住智、後說緣的滅即是後得涅槃智[607]。這是契合經文，也符合《瑜論》對本經的釋義。但是，若依《空之探究》對緣起的進一步詮釋：「依我的理解，如來或說因，或說緣等，

---

[606] 《印順 12》頁 224-5。

[607] 《楊郁文 1993》頁 324，在「緣起法門」的章節引證《雜》本《須深經》，就用符號標示出這樣的詮釋。

只是說明依因緣而有（生），也就依因緣而無（及滅），從依緣起滅，闡明生死集起與還滅解脫的定律。…為了闡明起滅依緣，緣性的安定、決定性，才有緣起與緣已生的相對安立，而說『緣起甚深』」[608]。這樣的「理解」，確實使得自己的思想體系更一致。但是，不適合因此就說：《須深經》中的法住智知緣起的因果，五蘊的無常苦無我，甚而直到厭，離欲，一切寂滅。過度自由新詮《須深經》，直接違反了《成佛之道》所依的《七十七智經》之聖典與論註系統：法住智是知道緣起的因果。

第三目　二智的先後次第

新舊詮內都認為阿羅漢有二類：慧解脫與俱解脫。這是聖典常有的分類方式。舊詮中，「約得到定慧的全分離障說，稱為俱解脫阿羅漢。如慧證究竟而解脫定障，就稱為慧解脫阿羅漢。生死苦果，依慧證法性而得解脫，所以定力不得究竟，也沒有關係」[609]。新詮中，《空之探究》也認為：「阿羅漢中，有不得深定的，有得深定的，這才方便的分為慧解脫，與（心慧）俱解脫」[610]。對於二類阿羅漢的區分，新舊都用到了定力的淺深。

但是，《空之探究》的新詮又用智慧來區分二類阿羅漢：以

---

[608] 《印順 1985a》頁 222-223。

[609] 《印順 12》頁 246。

[610] 《印順 1985a》頁 150。

法住智與涅槃智的先後次第對應到二類阿羅漢（的次第）。這就有別於古來的經論，值得細加評論。

（1）新詮認為：法住智是慧解脫阿羅漢的解脫智。經文並未以法住智為解脫智。本經的巴漢聖典與論註系統都一致教導：慧解脫是先知法住後知涅槃，以涅槃智而解脫。

（2）新詮認為：法住智的所知及於「知一切法寂滅」。這違反於巴漢的《須深經》與註解，也背離巴漢的《七十七智經》與註解。新詮認為：法住智能「知一切法寂滅」。這應該等同於舊詮在《成佛之道》的「涅槃智」：「契入法性寂滅。…知因果的空寂性」[611]。新舊詮的轉變或不相容如此之大。

（3）新詮認為：「涅槃智…現證涅槃的絕對超越」。這修正舊詮在《成佛之道》的解釋（舊：契入法性寂滅，新：現證涅槃）。俱解脫阿羅當然有涅槃智。但是，新詮認為：涅槃智只屬於俱解脫阿羅漢。這不符合《須深經》的經文。本經的宗旨是以法住智和涅槃智的次第，來詮釋慧解脫阿羅漢。並非以涅槃智來成立俱解脫阿羅漢，「俱解脫」根本未出現在經文。《相疏》在疏解《相註》的「只以智慧而解脫」時，更特別指明：「不是俱解脫」（na ubhatobhāgavimuttā）[612]。

（4）新詮認為：法住智與涅槃智的先後次第（可能）是指二類阿羅漢先後契入的層次。這是新詮的核心錯誤，嚴重違反巴

611 《印順 12》頁 224-225。

612 SṬm II p.214。

漢聖典、註解書及佛弟子的明確傳承，甚而違反佛陀的教導。在聖典中，佛陀的教導是：二智的先後次第是從凡入聖，修行解脫在慧學的共同原則，不是阿羅漢的先後次第。

（5）新詮認為：法住智的慧解脫阿羅漢「知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證」。阿羅漢「沒有涅槃的自證」，這種詮釋在新體系中有其獨特的用法[613]。下一章研究《井水喻經》時，才一併析論。

第四目　二智所依的定力

新詮還涉及定學的部份，焦點是二智所依的定力。核心問題是慧解脫所結合的定學與慧學。

（1）新詮認為：慧解脫「雖然沒有禪定，…以慧得解脫」。如果這只限於漢譯的《須深經》，完全可以成立。若散發出一般化的意味，就嚴重窄化慧解脫所依的定力。在《印順 1989》中，正式的主張：（聖典中或原始佛教或佛世中的）「佛弟子*多數*是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」[614]。書中並未提供證據支持「多數」之說。但是，這種「多數」之說顯然

---

[613] 與舊詮的差異是另外的問題。其學眾亦引用《印順 15》（頁 227）與《雜阿含經》呈疑，作問：「慧解脫阿羅漢：『沒有涅槃的自證』，似與《雜阿含經》不符」（〈印順 2002〉頁 108-109）？　《印順 15》頁 227 還提到：「涅槃是親切的體證了」。

[614] 頁 35-6。引文的底線是筆者所加。

違反《空之探究》的主張：「在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的」[615]。在《空之探究》中，詳舉四項理由支持「四禪是佛說定法的根本」，也被本章第四節第二項引證。慧解脫「但以『法住智』而究竟解脫」，這脫離聖典的教導，本項的上兩目已詳細評述。

（2）結評《空之探究》對慧解脫的解釋。在定學上，偏向地重視不得初禪[616]；《印順 1989》（書名是《契理契機的人間佛教》，該書流通相當廣）的「多數」之說不符合「四禪是佛說定法的根本」[617]。在慧學上，不當地將法住智當成解脫智，又誤指慧解脫者沒有涅槃智。新詮的慧解脫相違於自己在《空之探究》的研究結論：「佛法的解脫道，是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫的」[618]，遠離佛說的解脫道。

（3）新詮認為：俱解脫阿羅漢在定學上成就滅盡定。這不違反經典的字意。在慧學上，俱解脫以涅槃智現證涅槃。這符合聖典的教導。但是，新詮誤認為：涅槃智不屬於慧解脫阿羅漢。依新詮對二類阿羅漢在定學與慧學的整體詮釋，修證涅槃智所依的定力似乎極深。這就違反《空之探究》所依的《雜》本《須深

[615] 《印順 1985a》頁 14。

[616] 新典範對定學的主張曾引發論辯，可參見〈藍吉富 2002a〉（頁 4-5）。

[617] 《印順 1985a》頁 14。有位真情的法師，討論間提醒筆者：應確切說明「多數」之說違反《空之探究》在此的合理主張。他並想與佛友們分享：這種「多數」之說造成很大影響，宜重歸佛陀教導的常道。

[618] 《印順 1985a》頁 73。

經》：不得初禪就可修證涅槃智。

依據佛陀在聖典中的教導，慧解脫所依的定力有很大的範圍。本章第四節的研究結論是：依聖典的字面意思，未得滅盡定的解脫者都屬慧解脫；聖典的實際意涵，可能是以四禪為主；北傳有部也曾如此主張，南傳的註解書以四禪為慧解脫所依的最深定；不得初禪而得慧解脫，經典的明文只見於《雜》本《須深經》，在部派應為共說。

不得初禪而證慧解脫，在聖典上應是少數。後代漸次有人推廣發揚，以各種方式呈現。慧解脫聖者就是應受供養者，值得禮讚，更值得佛弟子修證。但是，佛陀最讚歎的解脫者是俱解脫阿羅漢。

第五目　結評

總結而言，新詮既未真詮《雜》本《須深經》，也不符合三本《須深經》，更違反古來的經與論註傳統，書中也未引其餘經論為證。依單一經證來成立自己的思想，這必須非常謹慎。《空之探究》在說明《般若經》的「緣起甚深」時，也是依據單一處的經據。書中不禁感言：「在文句繁廣的《般若經》中，這樣的緣起深義的明文，只是這樣的一點而已！」[619]。如果依靠單一經據，對經據的詮釋又背離經與論註，確然會造成新典範的危機。

---

[619] 《印順 1985a》頁 224。

新詮的特別詮釋，弘揚者久思不解，一再呈問請益，新詮出處的最後答案是：「就當成是我說的好了」[620]。

佛陀是開放的，接受別人的問難，也尊重任何人的言論自由。但若佛弟子誤詮教導，佛陀也會指正、訶責[621]，甚而制戒遮止[622]。討論佛法，自然會評論各種詮釋。佛陀也徹底地批判當時的其餘宗教思想[623]。但，我們不是佛陀，而是學習佛陀的教導，敬重參照佛弟子相傳的註解與論著。依著教證與理證，析論不同的詮釋，意不在個人的主張。於佛法的真理，值得好樂而敬慎以求，並與僧眾法友分享討論；於法友的人格，值得相互維護，且擇優而效仿之。

新典範對《須深經》的新詮確實有不同的新思想。但，相違於巴漢聖典與註解，相逆於上座部的南北兩大教學傳統與大眾部的經本。定學與慧學都違反經論的共同原則。這樣自由地詮釋經意與名詞並不恰當。正如人間佛教的新典範華語系佛教舊典範的批評：「觀心釋」經典的方式「對存在於人間的佛教，起著嚴重

[620] 〈印順 2002〉頁 147。在 2003 年 11 月間，因本書的初稿，另有啟問與回答，已是另外的發展。

[621] 例如《M64》（M I 頁 433-34），《中阿第 205 經》（大 1 頁 778 下）

[622] 例如佛陀制戒遮止誤詮「婬欲非障道法」的比丘（參見《律藏會集下》頁 1206，《平川彰 1994》 IV 頁 67f.，《律藏巴》 III p.134）。這件事，《中部第 22 經》（M I p.130）與《中阿第 200 經》（大 1 頁 736 上）有更廣更深的教導。

[623] 最系統、完整的是《長部第 1 & 2 經》與《長阿第 21 & 27 經》。

的破壞作用」[624]。「禪宗的超脫名相，給予中國佛教的創傷，到現在還無法恢復」[625]。創建華語系佛教舊典範的古代大德，依漢譯佛典來開宗立派，著實不易。如何能避免望文生義呢？這樣的問題確實困難。即使《大智度論》引釋《長阿含經》的頌文，以證成「現在亦應有無量佛」、「十方佛」時，也是望文生義[626]。將《長阿含經》的意思誤認為：今時今地的釋迦佛以外還有其他的現在佛。《長阿含經》與《長部》提到今時的佛時，只提到今地人間的釋迦牟尼佛[627]。現存於人間的佛教，確然是今時今地的人

[624] 《印順 1971b》頁 172。

[625] 《印順 22》頁 391。

[626] （a）《長阿》與《長部》是並舉過去諸佛、未來諸佛與今現在的一尊釋迦佛。依梵語或巴利語的語法，前二字須用單數，最後一詞必須用複數。所以，巴利語作：atīta（過，單數）-anāgata（未，單數）-paccuppannesu（現，複數） buddhesu（諸佛）（D III 頁 100）。《大智度論》引頌文：「過去未來今諸佛」，婉轉誤詮：「十方現在佛」（大 25 頁 126 上）。

（b）這種不嚴謹詮釋聖典的情形，很容易出現在古代的論典。又例如該論援引《須深經》而對「法智」的詮釋（大 25 頁 232 下-233 下），可參見本章第三節第四項的註解。古代佛典離佛世較近，有其接近的優點。現代雖然去佛世遠，但可以綜合研習不同的佛典。吸收古今的優點，或許可以避免一些不當的進一步應用，而歸向佛陀的教導。

[627] （a）詳見〈觀淨 1999〉頁 363。本論文於研討會時，口頭報告中補充評析了一些相關資料。但是，至今還沒有因緣增訂該論文。2003 年初冬之間，與某位法師於電話中討論時，法師提到其它法友議論本書初稿對此的分析。為了讓此問題更客觀地討論，以法相贈，再舉一筆資料討論。

（b）趙宋施護所譯的《佛說大集法門經》，以散文的方式提到：「過去

間釋尊開始轉起的。《初大》不加抉擇而引用《大智度論》的釋經文，最後結論出：「佛法就進入大乘佛法的時代」[628]。這裡對法住智的新詮，也是誤解經意與名相。我們的時代去佛已遠。但是，巴漢原始聖典及古代聖弟子的註釋與傳承，依然有跡可尋。好學深思的佛弟子自然會如理抉擇[629]。

對新詮更完整的詳細評述，須待下兩章。但是，於此簡單地

諸佛，未來諸佛，*現在諸佛*」(大 1 頁 228 上)。但是，這些內容並沒有出現於早期譯出的《長阿含．眾集經第九》(大 1 頁 50 上-中)，也未見於《集異門論》(大 26 頁 376 中-391 中，特別是頁 390，本論是有部對《眾集經》的解釋)。同樣地，也未見於巴利《長部》的對應經（D III 頁 214-220，特別是頁 220)。《眾集經》與《集異門論》的梵語本資料可參見《梵佛典 III 》（頁 58-59)。據《EPI 7 》的解說，也沒有施護譯本的那段資料（頁 203 & 205-207，特別是頁 207)。總之，這個後期譯本的奇特資料並未見於上述的其餘版本，不適合據以主張：《長阿含經》教示「現在諸佛」。L.S.Cousins 教授（曾任 PTS 的會長）正在整理新出土的梵語《長阿含經》，這份資料也可能提供新的佐證（〈越 & 黃 2003〉頁 90)。另外，《楊郁文 1993》也提供多筆相關文獻（頁 77-78)。但是，如何解釋其中的文獻呢？對讀精審相關的資料應是基礎研究，《楊郁文 2000》對南北傳「十八愛行」的精審研究是很值得參考的方法（頁 117-160)。

[628] 《印順 1981a》頁 157-158。

[629] 早在 1983 出版的《雜佛 2》依尋古傳（頁 605)。《楊郁文 1993》頁 324，在「緣起法門」的章節引證《雜》本《須深經》，也用符號標示：「先知法住」是指知道緣起的因果。還有《莊春江 1992 & 2003》頁 172 & 631。前書頁 174 還質疑：「初期大乘的風格，常常直從涅槃著手，而不是『先知法住，後知涅槃』。不知道對佛法的發揚，是有利還是不利？」

顯明佛陀在經典的教導，作為結評與展望。三本《須深經》共同教導：依法住智與涅槃智的先後次第成就慧解脫。二智的先後次第是修證菩提在慧學的共同原則，俱解脫也適用。至於所依的定力，《雜》本《須深經》是不依初禪而證慧解脫，《相》本與《律藏僧》本是不得神通與無色界以上的定。在解脫者中，佛陀讚美俱解脫。若論數目，慧解脫可能是多數。在慧解脫中，依四禪而證解脫的可能是多數，定力高至無色界定可能也包含在慧解脫，證滅盡定必屬俱解脫。

新典範對慧解脫有讚美的傾向，值得佛弟子同聲隨喜讚美。在這個時代的華語系佛教中，若有慧解脫聖者駐錫，必是我們的大福報。只要任何聖者駐錫，就是聖法現前，必然法澤佛弟子，照亮華語系教區，結合正信正行的佛弟子，就可復歸佛陀的教導。

第三項　從舊體系過渡到新體系

為何《空之探究》會大改舊詮，提出新詮呢？新詮有整套的新思想要支持新典範。對《須深經》的新詮：慧解脫者的法住智「沒有涅槃的自證」，俱解脫者的涅槃智「現證涅槃的絕對超越，...名為現法涅槃」。該書中，這二類先後的阿羅漢之外，還詮釋《井水喻經》，提出了第三類聖者：「正知見『有滅涅槃』而

不證得阿羅漢」[630]。這是新典範初詮《井水喻經》。第三類聖者很特別，「正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣」，大乘菩薩是第三類聖者的「發揚」[631]。在新典範的新思想中，相較從原始聖典中詮釋出來的三類聖者，初期大乘無生法忍菩薩乃新典範所讚揚的理想人物，可以方便稱作第四類聖者。至此，《空之探究》從原始佛典詮釋出來三類聖者，以三類聖者的間架支撐起第四類聖者。或許，這是新詮《須深經》的真正原因。如此一來，就近於改造《初大》的核心主張，形成新的思想體系。

新詮中的三類聖者，為第四類聖者提供的新法源與新架構，可說是改造了舊體系的核心，隱約形成新體系。《空之探究》1984 年 12 月脫稿之前，就在 9 月先脫稿《遊心法海六十年》：綜合「敘述自己的學思歷程與寫作」[632]。1988 年，《印佛史》就了卻「心願」，「綜合聯貫的說明」「印度佛教演變的某些關鍵問題」[633]，圓融地綜貫成作最後的新體系。隔年 1989 年 3 月，為示「弘揚的宗趣」，撰寫《契理契機的人間佛教》，簡練出「思想核心」[634]，以解「讀者迷惘」[635]。但是讀者還是迷惘，乃至有志弘揚者還是

[630] 《印順 1985a》頁 152。

[631] 《印順 1985a》頁 152-153。

[632] 《印順 1994》頁 166。

[633] 《印順 1988》〈自序〉頁 1、《印順 1994》頁 166-167。

[634] 《印順 1994》頁 168。

[635] 《印順 1989》頁 1。

一再呈疑請益[636]。

在《空之探究》中，新的思想系統是：三類聖者有三種智，三種智有三種對象或所緣（亦即三種與涅槃的關係）。1988 年的《印佛史》中，又連結上三種見聖諦得道的方式。二種智可以相合於二種見諦的方式，「以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合」[637]。第三類聖者並未相合於見諦方式的第三種折衷派。第三類聖者與大乘無生法忍菩薩的關係極為密切，前者是後者的「模樣」，後者是前者的「發揚」。所以，第三類聖者未有明確的見道方式，第四類聖者的道階也跟著落空而模糊了。第四種聖者是新典範的理想人物，竟然沒有明確的道階。這是新典範的內在危機，對於有心修學的人是難以忍受的。學習者為了解除危機，一再呈問請教。面對申問請教，2002 年同意，無生法忍菩薩的道階可以合上另一種見道的「綜合說」[638]。若可以應用到關係密切的第三類聖者，第三類聖者的見道方式就可以有對應的方式。

總結來說，新典範形成的新體系中，至今的最後融貫是四類聖者的四項對應方式：四類聖者有四種智，四種所緣，三種見諦的方式。其中可研究的很多。本書的下一章接著研究《井水喻經》，再評析新典範對第三類聖者的詮釋。再下一章會說明新體

---

636 〈印順 2002〉頁 85。

637 《印順 1988》頁 72。

638 〈印順 2002〉頁 144、《呂勝強 2003》頁 296。

系的形成史，分析第四類聖者的血脈淵源與內涵，評論三類聖者的支持架構。在最後一章中，綜合結評新典範。

【附錄】　記錄一段法緣
述評《空之探究》中「法智阿羅漢」的「新」典據

說明：這裡的記述重覆收編本章的五條註腳。一條在第二節（段落 3.4），四條在第三節第四項。這裡的附錄中，原擬一併記錄提出「新」典據的相關信函。因緣不俱足，所以只附錄本書的述評。

序言

（a）二至第四章的一份初稿中，已詳細引述經與佛弟子的註解與論著，解釋「法住智是修慧的世間智」。但是，一些法友看過該份初稿後，好樂法論，熱心地分享不同的見解。他們認為：「法住智」可以成就初果或四果，並提供四筆支持的文證（根據呂勝強居士 2003 年 11 月 14 日寄來的 e-mail）。

（b）文證的來源有殊勝的法緣，值得略加記述。因緣是來自沙巴智者開印法師，他「懇請厚觀院長趁印公導師在福嚴趕快請示有關《空之探究》裡一段：『慧解脫聖者沒有涅槃智』的敘述。我想，這既然涉及導師著作，由老人家親自來回答是最為妥

當。幸運的，離臺之前就得到院長告知請示導師後的『結果』（據開印法師 2003 年 11 月 29 日發出的 e-mail）。開印法師啟請的問題是：「慧解脫聖者沒有涅槃智」，有所不同於呂居士傳來的主張：「法住智」可以成就初果或四果。開印法師之啟請，可能是因為筆者提供該份初稿時，請其惠賜法論。再遠的因緣可能源自一次難得的法談。約於 2000 年間，曾與開印法師討論《空之探究》的相關主題。其時他的弘論也述及不同佛弟子對該主題的評述，並鼓勵：綜合巴漢聖典與註解進一步研究該主題。或許，這又源自這一代華語系佛弟子修習佛法的一些共同經驗。如上略記這段寶貴的法緣。若因該文稿而勞駕福嚴佛學院的厚觀院長請示《空之探究》作者，若因此造成驚擾，至感不安，實非文稿所願。但是，熱心研討法義，這正是延續佛世（或入滅後）的佛弟子就有的精神（如本書下一章將研究的《井水喻經》）。為了學習佛陀的教導，弘傳純正的佛法，佛弟子的用心研討法義，值得慶喜。

（c）相關段落，將更詳細精審分析前三筆「論」據。至於另一筆文證，已於本章第二節第 4.5 段的註腳中詳加分析。精審分析這些文證，都在註腳中進行。因為，對這些文獻與法義的評析都相當詳密，置於正文恐不適合多數讀者的閱讀。為了方便好樂此主題的法友，相關的註腳將重覆地收編為本章的附錄。

《雜》本經文

（a）佛陀在段落 4 的回答，應是解釋「先知法住，後知涅槃」的整體原則。因為，三個版本中，在這最後請求之前的整個段落 3，都是針對二智先後的原則而問答。更因為，在段落 4.5 中，佛陀確認整個問題的結論時，在《雜》本，佛陀也告訴須深：「是名先知法住，後知涅槃」。所以，三本對照之下，段落 4 中，佛陀的教導是說明了整個大原則，不是只針對法住智。即使，段落 3.4 中，《律藏僧》只請求廣釋，《相》未再作最後請求，而《雜》的最後請求文，須深只提到兩次「法住智」，沒提到涅槃智。《雜》的最後請求文中，有可能是誤譯第二個法住智，或古代傳抄的錯誤。上述的分析說明，可看出對讀精審經文的重要，常可確切抉擇出經意。

（b）本書（第二至四章）的一份初稿中，已作上述的分析評論，被〈溫宗堃 2003a〉所引用（頁 15 的註 23）。但是，有些佛友看過該稿子後，對上述《雜》本《須深經》的經文（須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見***法住智***」！）提供不同的解讀運用方式。認為這段文可以當作第四份文證，支持：「法住智」可以成就初果或四果。佛弟子研習佛陀的教導，熱心提醒，值得細加審思。這段法緣記述於本章第三節第四項的第一條註解。為了感謝佛友的誠摯討論，值得以法相贈。下面再分析幾項資料，補充說明本書上面對經文的抉擇。至於法友提供

的另三筆文證，本章第三節第四項會精審分析。

（c）（1）依《大毘婆沙論》間接引述的《須深經》，法住智與涅槃智兩次成對出現：「世尊告曰：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智』。蘇尸摩曰：『我不知何者法住智，何者涅槃智』」（大 27 頁 572 下）。這二智在該段文的前後還有多次成對出現。（2）異譯的《阿毘曇毘婆沙論》的相當段落中，這二智共三次成對出現：「佛作是答：『蘇尸摩！當知：『先有法住智，後有涅槃智』。蘇尸摩復白佛言：『世尊！我今不知何者法住智何者是涅槃智』。佛告：『蘇尸摩！汝知與不知，但法應如是：先有法住智，後有涅槃智』』（大 28 頁 408 中）。這二智在該段文的前後也還多次成對出現。（3）《成實論》引證本經時也是二智成對出現，如大 32 頁 361 上、362 下、368 上、368 下。（4），《大智度論》引述《須深經》時，也是成對出現：「如佛為須尸摩梵志說：『先用法智分別諸法，後用涅槃智』」（大 25 頁 233 下）。該段文脫落「法*住*智」的「住」而成為「法智」，這是另外的問題，詳細的分析參見本章第三節第四項的註解。（5）《瑜論》對《須深經》的釋文中，也是針對二智成對作釋（《雜會中》頁 64-65）。釋文另有一處以二智的先後次第為從凡入聖的修證原則（《雜會上》頁 97-98）。釋文另三處單釋法住智時，也將法住智限定在世間智（詳見本章第三節第四項的第二條註）。

（d）結論。

（d 1）綜合上述五項資料，應可更清楚證明：《須深經》的主旨是「先知法住，後知涅槃」，《雜》本《須深經》的「得知法

住智，得見***法住智***」乃是不當的譯文。所以，《雜》本《須深經》的不當譯文不適合用來支持：「法住智」可以成就初果或四果。

（d2）《空之探究》引述《雜》本《須深經》時，引述的兩句經文中，都是二智成對出現：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（《印順 1985a》頁 151）。可見，《空之探究》並未看重「得知法住智，得見***法住智***」。或許，作者早已看出此句子乃不當的譯文。但是，現在要用《雜》本《須深經》的這句不當譯文來支持：「法住智」可以成就初果或四果。若是作者昔今所見不同，宜適加解釋。若是作者契機的回答，這在宗教的教化是常用的善巧。但是，契機也宜契理，明顯違反自己的重要立說也適合略作解釋。若是後學為師長尋求證據，這在宗教上是合理的，正是佛陀教導的師徒倫理。但是，尋求這份證據，不僅誤解經意，更明顯未理解《空之探究》如何引證《雜》本《須深經》。

（d3）總之，若未精審這樣的譯文，反而當成經證，不僅落入斷章取義之失，更令人不樂使用漢譯聖典。外國（乃至傳承古代華語系教區的其他）學者不重視漢譯佛典，有其精審翻譯文獻的客觀原因（當然，印度系統的佛典，即使巴利語佛典也不會不加審思地採用。），值得我們華語系佛弟子用心考慮。但是，華語系佛弟子想學習釋尊的教導，主要是透過漢譯（或現代英譯等）佛典。只有少數人有緣直接研習巴利語（或梵語）的原始聖典，最好將之譯成好的華譯本。所以，即使漢譯佛典有諸多翻譯等方面的缺失，仍然值得我們採其優點，細心加以疏理。佛弟子為了

弘揚釋尊的教導，透過精審比對，加以疏通，彼此以法相贈，這是研習佛典的可貴價值之一。

《瑜伽師地論・攝事分》的釋文

（a）《瑜論》對《雜阿含經》的釋文中，共有五個段落解釋到法住智，都將法住智定位於凡夫地的世間智。在本書第二至四章的初稿中，已於不同章節中分析過其中的四個段落（除了未解釋《雜會》中頁 75 的出處）。但是，看過該文稿的法友認為《瑜論》對《須深經》的釋文可以作為第三份文證，支持：「法住智」可以成就初果或四果。真誠地互相分享提醒，這有助於研習人間佛陀的教導。為了確認《瑜論》釋文的註解，為了感謝法友的誠摯討論與提醒，以下綜合討論《瑜論》釋文涉及法住智的五個段落。另方面，最後也歸納出《瑜論》釋文常有的特色與優點，以利大家適切使用釋文。以下的討論先引用釋文，再加析論。

（b）（1）先引《瑜論》釋文的第一個段落：「有二智，能令見清淨及見善清淨，謂法住智及此為先涅槃智。*法住智*者，謂能了知諸行自相種類差別，及能了知諸行共相過患差別。謂於隨順若苦、若樂、不苦不樂三位諸行，方便了知三苦等性。*涅槃智*者，謂於如是一切行中，先起苦想，後如是思：即此一切有苦諸行，無餘永斷，廣說乃至名為涅槃，如是了知名涅槃智。即此二智，令見清淨及善清淨」（《雜會上》頁 96-97）。（2）解釋。（2.1）此

段文中，法住智的所知是有為諸行的自相與共相，很顯然是世間智；而涅槃智的所知才及於涅槃。（2.2）本段釋文的道次第包含有：以法住智觀察自相與共相，接著才有聖出世間智的涅槃智。《瑜論》在修行道次第中定位二智的先後順序，說明法住智到涅槃智由凡入聖的次第。（3）結論：這意趣完全同於對《須深經》的釋文，先修世間的法住智，後證聖者的涅槃智。

（c）（1）先引《瑜論》釋文的第二個段落：「有諸沙門、若婆羅門，於貪、瞋、癡無餘斷滅真沙門義、婆羅門義，全未證得。而諸世間起沙門想、婆羅門想，彼亦自稱是真沙門、真婆羅門。世間於彼雖起是想，然彼但是世俗沙門及婆羅門，非第一義。若第一義諸有沙門及婆羅門，皆不忍許彼為沙門及婆羅門。所以者何？由彼不能如實了知諸雜染法，雜染法因，亦不如實了知彼滅，趣彼滅行（案：代表四聖諦）。雜染法者，謂老死支所攝眾苦及以生支。雜染法因，復有二種；一、愛所作，二、業所作。愛所作者，謂由*緣起*逆次道理，有、取、愛支，若無明觸所生諸受，若無明觸及無明界所隨六處。業所作者，謂由緣起逆次道理，名色、識、行，及即於彼不如實知。如*法住智*尚未能了，況當如彼*諦現觀*（案：現觀聖諦成聖）時能遍了知！或如*修道*未遍了知，如*無學地*未能超越」（《雜會中》頁 75）。（2）解釋。（2.1）此段文中，法住智的所知是「雜染法」的「因」（亦即四聖諦的集諦），也就是「緣起逆次道理」，例如：「無明觸所生諸受」。顯然，這裡的法住智是世間智。（2.2）《瑜論》在修行道次第中定位住智是世間智。該釋文的最後中，如果還不能以世間的法住智了知雜染

法因（集諦），怎麼會現觀且遍了知四聖諦呢（釋文作：雜染法、雜染法因、彼滅、趣彼滅行）！未現觀四聖諦，就還不是聖位的真沙門。（2.3）本段釋文的道次第包含有：以世間的法住智了知緣起法，才能進一步成聖現觀四聖諦，接著「修道」，最後達到「無學地」，完全證得真沙門義。（3）結論：這意趣同於對《須深經》的釋文，先修世間的法住智，後證聖者對聖諦的現觀（涅槃智在這道階）。

（d）（1）先引《瑜論》釋文的第三個段落：「由三種相，於諸行中應知無我遍智及斷。何等為三？一、於內遍智，二、於外遍智，三、於內外遍智。斷亦如是，隨其所應。所謂諸行都無有我，無有我所，亦無有餘互相繫屬，當知如是於內、外、俱遍智及斷。此中由*法住智*，得決定遍智，數習此故，捨彼相應所有隨眠，得畢竟斷。當知此中，為於諸行未得遍智者，令得遍智故，如來大師說正法要。若於諸行已得遍智而未永斷者，為令唯於如先所得遍智數習得永斷故，復加勸導」（《雜會上》頁 26-27）。（2）解釋。（2.1）無我遍智於三種觀察面向（內、外、內外俱）修三種相（諸行無我、無我所、不相繫屬），捨斷煩惱必須經由無我遍智。但是，這裡的觀察諸行無我還不是聖出世間智本身。再更基本的修行位階是法住智，「由法住智，得決定遍智」，數數修習決定遍智觀無我，才以聖出世間智斷煩惱。（2.2）本段釋文的道次第包含有：由法住智得決定遍智（觀無我），再以聖出世間智斷煩惱。（3）結論：《瑜論》的釋文是將法住智當作世間智，而且在修行道次第中定位法住智。這也完全同於對《須深經》的釋

文。

（e）（1）第四個段落是《瑜論》對《七十七智經》的釋文。引文如下：「此中後際所作老死，唯果非因；於其前際所發無明，唯因非果；其餘有支，亦因亦果。三時遍智有差別故，如前所說決定遍智有差別故；由法住智所攝能取智無常性有差別故。當知建立七十七種智事差別。如是顯示歷觀諸諦一切行相，從此無間入諦現觀，漸次修習，乃至獲得阿羅漢果」（《雜會中》頁 77）。（2）解釋。（2.1）「此中後際所作老死，唯果非因；於其前際所發無明，唯因非果；其餘有支，亦因亦果」。這小段是解釋十二緣起支有十一重因果。（2.2）「三時遍智有差別故，如前所說決定遍智有差別故」。這小段是解釋六種智。三時（過、現、未）猶如決定遍智（參見上面的第三個段落）有三種觀察面向（內、外、內外俱），三時又都有正逆二種觀，所以共有六種智。（2.3）「由法住智所攝能取智無常性有差別故」。這小段是第 7 種智：觀察能取的法住智是無常。上面六種因果關係是六種法住智的所取，加上第 7 種智，所以共有 7 種智。（2.4）「當知建立七十七種智事差別」。十一因果都有 7 種智，結算之，共有 77 種智。（2.5）「如是顯示歷觀諸諦一切行相，從此無間入諦現觀，漸次修習，乃至獲得阿羅漢果」。這是將《七十七智經》歸向於歷觀四諦的一切行相（可能關涉到有部的四諦十六行相），從此現觀四聖諦，進修直至阿羅漢果。（2.6）本段釋文的道次第包含有：先修習作為前六智的法住智，再修習第 7 智（觀察法住智之無常），進而歷觀諸諦一切行相再以聖出世間智現觀聖諦，最後達到阿羅漢。（3）

結論：《瑜論》的本段釋文是將法住智限定在知緣起的世間智；並在修行道次第中，教導依於法住智而向於現觀聖諦，乃至阿羅漢果。意趣完全同於對《須深經》的解釋。

（f）《瑜論》釋文的第五個段落，亦即對《須深經》的解釋。這段文被一些法友視為支持：「法住智」可以成就初果或四果。（1）先引文如下：「若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀；增上心學增上力故，得初靜慮近分所攝勝三摩地以為依止；增上慧學增上力故，得*法住智*及*涅槃智*。用此二智以為依止，先由四種圓滿，遠離受學轉時，令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。此中云何名*法住智*？謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異生地，便能如實以聞、思、修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其*因果*安立法中所有妙智，名法住智。又復云何名涅槃智？謂彼法爾，若於苦、集、滅、道，以其妙慧悟入信解，是真苦、集、滅、道諦時，便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是依止彼法住智，及因於苦若苦因緣住厭逆想，便於涅槃，能以妙慧悟入信解為*寂靜*等，如是妙智名涅槃智」（《雜會中》頁 64-65）。（2）解釋。（2.1）法住智的所知是「緣性緣起」，乃是「住異生地」的世間智。涅槃智才能於「滅涅槃起寂靜想」。在修行道次第中，戒學上住於清淨的生活，定學依止初禪的近分定，慧學先後修證法住智與涅槃智，從凡夫異生地到達聖地，最後證得慧解脫阿羅漢。（2.2）整段釋文合看，顯然法住智只限於

世間智，涅槃智才是聖出世間智本身。如果法住智就可以成就四果聖者，為何還要依止初禪的近分定修證涅槃智？綜合上述的五段《瑜論》釋文，再就《須深經》本身來看，都是以二智的先後成就慧解脫。（2.3）本段釋文的道次第包含完整的三增上學。戒學，定學，慧學先以法住智觀察緣起、後以涅槃智登入聖地。（3）結論。《瑜論》本段釋文都將法住智定位在世間智，而且在修道次第說明法住智。這段釋文待研討點是在：用初禪「近分」定（聖典之外的術語）來解釋經文的「不得初禪」，詳見本章第四節。（4.1）可能引起法友誤解的是這段釋文：「…以*妙慧悟入信解*：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其*因果*安立法中所有妙智，名法住智。又復云何名涅槃智？謂彼法爾，若於苦、集、滅、道，以其*妙慧悟入信解*，是真苦、集、滅、道諦時，便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是依止彼法住智，及因於苦若苦因緣住厭逆想，便於涅槃，能以*妙慧悟入信解*為*寂靜*等，如是妙智名涅槃智」。（4.2）二智都被《瑜論》讚為「妙智」，可能對法住智會有一些想法。對於二智都用到「妙慧悟入信解」，可能加強推想。法住智確實對四諦能「以妙慧信解」而形成某種了知，即使未得法住智的正信凡夫也對四聖諦得到某種信解。細察釋文對二智所知的區別，只有在涅槃智所知的部份才有：「便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、棄捨一切生死所依」。所以，修證解脫必須先「依止彼法住智，及因於苦若苦因緣住厭逆想」，最後「便於涅槃，能以妙慧悟入

信解為寂靜等，如是妙智名涅槃智」。（4.3）這樣疏解被誤詮的釋文，有多種教證與理證，一則基於對多種版本《須深經》的共同教導，二則基於不同的註解與論典對《須深經》的共同解釋，三則基於綜述《瑜論》五段釋文對法住智的解釋，四則基於法義的合理疏解。（4.4）如果再引用《瑜論．攝事分》之外的文句，看其對法住智的解釋，這已經是對《瑜論》的不同引證使用方式。但是，於下再引用二段，以助理解。第一段：「問應以幾智知緣起耶？答二，謂以法住智及真實智。云何以法住智？謂如佛施設開示，無倒而知。云何以真實智？謂如*學見跡*觀甚深義」（大 30 頁 327 中）。《瑜論》接著引用《緣起與緣已生經》提到「法住、法界」的段落，應該就是要說明法住智。第二段：「由二因緣入如來教。一者由法住智深了別故，二者由真實智善決定故」（大 30 頁 746 下）。這兩段也都在道次第中定位法住智為世間智。

（g）總結上五段釋文。（1）上五段釋文都將法住智定位在異生地的世間智，從法住智到涅槃智是從凡到聖的次第。綜合這五段釋文的修行道次第，就是三增上學。以戒學為基修定學，依定修習慧學，慧學的次第詳分為世間智、見道、修道、無學道，慧學修觀的所緣之次第是：自相、緣起的因果、共相、四諦的一切行相（可能關涉到有部的四諦十六行相）、見道以聖出世間智現觀四諦。（2）《瑜論》釋《雜阿含經》有其特色與優點，常在修行道次第上安立經文，確解經文的深意，其目的是以攝要義為主。本章第二節第 4.5 段的註腳，就是運用《瑜論》釋文的這優點，疏解《須深經》的法義結構與次第。在本章第四節第六項第

三目中，將運用上面綜合整理出來的道次第，再結合經與論（《清論》與《俱舍論》），綜述南北傳佛弟子共承的解脫之道。（3）《瑜論》釋文的常有優點與特色可證之於上述的五段釋經文，還有對《緣起與緣已生經》的釋文（《雜會中》頁 37-38）、對《井水喻經》的釋文（《雜會中》頁 70-72，參見本書第三章的詳釋），本書還說明了很多釋文。（4）《瑜論》釋文常有的特色與優點似乎尚未受到認識，也未受到妥善使用。善知《瑜論》釋文的特色與優點，我們就很容易對照《相註與疏》的特色與優點。常有的特色是隨經引釋、以註解經文為主要目的。常見的優點是豐富多樣、註疏文句與關鍵環節、適加抉擇法義與發揮修行方法。其特色與優點值得深入研究，已初步呈現在本書對《須深經》、《井水喻經》與《七十七智經》的譯註。認識《瑜論》釋文與《相註與疏》的風格，綜合他們的優點，遇異時再引其它經（與論）為據，就可以適加存異或融會或抉擇經文與法義。

（h）《瑜論》對《雜阿含經》的解釋，已獲得一些運用。最明顯的成果是印順法師據之整編《雜阿含經》（參見《雜整》）。這個成果已獲進一步應用。《天襄 1996》中，使用《瑜論》釋文是用來「抉擇《雜阿含經》經意」，由之「分析解了《雜阿含經．受相應》之經文，逐經逐經進行分科與解析，以明其微言大意」（頁 22）。這是以論釋來引導解釋經文。《Mun-keat2000》與《呂凱文 2002》中，使用《瑜論》釋文是為了支持《雜阿含經》的編輯結構，作為研究法義的文獻學基礎。換言之，這兩本書都預設印順法師的研究成果，另行開展對經意的研究，並未涉入《瑜論》

釋文的法義。

（i）《瑜論》解釋《雜阿含經》的特色與優點值得進一步研究。如果要研究，有幾項重點值得注意。（1）　漢譯《雜阿含經》所依經本與《瑜論》所依本的同異（〈雜會〉頁 58 已略提到）。（2）《瑜論》對關鍵詞的解釋，例如上面分析的法住智。（3）對定型式的解釋，這常可用來整理《雜》本的經文。（4）綜合對每經的全段解釋，分析其中的特色與優點。這是很重要的部份。「逐經逐經進行分科與解析」是基礎工作，如《天襄 1996》所作。並舉例證，經論對編，說明如何正視釋文的特點與與使用釋文的優點。（5）區隔開佛陀在原始聖典的教導與釋文中的大乘唯識學思想。如果徹底進行這項研究，或許可以消除一些高度守護聖典教法的佛友之疑慮，讓這些佛友可以受用《瑜論》釋文的優點。畢竟，《瑜論》釋文是對《阿含經》的唯一漢譯註解書。（6）《瑜論》釋文應該是承襲某種佛弟子的解釋傳承，其間的關係可以適加探討。《瑜論．聲聞地》則明顯被置於大乘唯識學的架構，從《聲聞地》發展到《菩薩地》。當然，《聲聞地》中也繼承某種古代佛弟子的傳承，論文直接提到「長老頡隸伐多」傳來的佛說（大 30 頁 427）。（7）理解《瑜論》釋文的特色與優點，就可以對照出《相註與疏》的特色與優點。認識《瑜論》釋文與《相註與疏》的風格，綜合他們的優點，遇異時再引其它經（與論）為據，就可以適加存異或融會或抉擇經文與法義。先比較《瑜論》釋文與《相註與疏》，華語系佛教就有更大機緣受用巴利語系整套註解書的勝妙傳授。（8）　佛教的聖典釋經之學，巴利藏內的《導論》受

到很大的重視（可參見〈Vanhaelemeersch2000〉）（9）進一步，可以省察歸納古代佛弟子解釋經典的特色與優點。這些研究有助形成適當的解經之學，作為今日重現釋尊教導的參考指南。如此一來，我們就可依循古代賢聖佛弟子的指引，復歸佛陀的教導。

《大智度論》的釋文

（a）《大智度論》大 25 頁 232 下-233 下，也涉及到《須深經》的這原則。這筆資料最初是一位法友提供的，善哉（sādhu）。這筆資料也可以用來間接支持：法住智是世間智。但是，有些佛友看過本書（第二至第四章）的一份初稿後，提出不同的解讀，認為這段文可以作為第二份文證，支持：「法住智」可以成就初果或四果。佛弟子熱心研習佛陀的教導，引據資料互相分享提醒，這有助於學習釋尊教導。為了感謝佛友的誠摯討論與提醒，再作一些分析，澄清這筆資料的內涵。

（b）先引文如下：「《經》：十一智，法智比智…如實智。《論》：法智者*欲界*繫法中無漏智，欲界繫因中無漏智，欲界繫法滅中無漏智，為斷欲界繫法道中無漏智。比智者於色無色界中無漏智亦如是。…復次，有人言：法智者知欲界五眾無常苦空無我，知諸法因緣和合生，所謂『無明因緣諸行』，乃至『生因緣老死』。如佛為須尸摩梵志說：『先用法智分別諸法，後用涅槃智』。比智者知現在五受眾無常若空無我，過去未來及色無色界中五受眾無常

苦空無我亦如是」。

（c）這段論釋十分複雜，略作分析如下。（1）法智等十一種智來自有部阿毘達摩的十種智（《品類論》大 26 頁 393 下、《俱舍論》大 29 頁 134 下）。但是，《大智度論》所依的經中，加上最後的「如實智」，變成十一種智。（1.2）上引《大智度論》對法智的釋文有兩段，法義也分成兩種詮釋。（2）先討論第一段釋文。（2.1）第一種詮釋應是源自《品類論》：「法智云何？謂緣*欲界*繫諸行、諸行因、諸行滅、諸行道諸無漏智」（大 26 頁 693 下）。這段文的法智是有部現觀欲界四諦，相對於類智（《大智度論》譯作「比智」）現觀色界與無色界四諦（《品類論》續上）。《大智度論》對比智的解釋應該也是源自《品類論》。因此，《大智度論》對法智的第一種詮釋涉及現觀四諦，所以法智是「無漏智」。（2.2）這種意思的法智不同於三種版本（及《大毘婆沙論》引述）的《須深經》中的法住智。《大智度論》也沒有將第一段釋文與《須深經》等同起來，而是用「復次，有人言」。所以，若用此段釋文來連結《須深經》，而作進一步的推廣應用，不是合理的根據。（3）《大智度論》對法智的第二種詮釋與《須深經》有關，詮釋文有多重法義，必須更小心分析。（3.1）法智與比智分別道欲界與色無色界五眾（即是五蘊的異譯）的無常苦空無我，都屬於世間智的修行位階（應該包含於有部的世間修慧），不屬於初果以上的聖位。所以，這裡的法智與比智不同於第一段釋文的無漏智，論釋才說：「復次，有人言」。（3.2）法智的部份還有「知諸法因緣和合生，所謂『無明因緣諸行』，乃至『生因緣老死』。如佛為*須*

*尸摩*梵志說：『先用法智分別諸法，後用涅槃智』」。法智的這部份解釋與《須深經》有關。如果從內容來看：「知諸法因緣和合生，所謂『無明因緣諸行』，乃至『生因緣老死』」，這正好同於《雜》本與《律藏僧》本的《須深經》，這種智就是知道緣起的因果，屬於世間智，不是無漏智。（3.3）但是，《大智度論》引用《須深經》時，用了「法智」的詞，而不是「法*住*智」。這可能是脫落了「法住智」的「住」字，所以才會「法智」與「比智」成對並用。《大智度論》這種引用（或翻譯）的脫落（或誤會），現代研究者若作精審比對，就可能避免更進一步的不當應用。（3.4）綜合《大智度論》對這種智的解釋，這種智的所知包含緣起與無常苦空無我，幾乎等同於《相註與疏》對《相》本《須深經》的註疏，完全屬於世間智，不是無漏智。

（d）綜合上面的分析，《大智度論》引證的《須深經》的用詞雖有疑誤，但也可以間接支持：法住智是世間智。《大智度論》所說的法智通於無漏，不適用於《須深經》的法住智。如果將這段文當作（第二份文證）支持：「法住智」可以成就初果或四果，值得重加審思。這是涉及對原始聖典的詮釋問題。至於《大智度論》本身的其它思想（例如從十智變成十一智），則非本書的研究範圍。

《大毘婆沙論》中的記載

（a）這個錯誤的解釋是：定學的「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」（大 27 頁 572 中-下）。該主張的另一奇特面向涉及「法住智」的智力強度。事實上，該主張引證《須深經》時，引證的經文已有諸多問題。姑且不論該引文的種種問題，單就被引證的經文與該主張的關係而論，也還待討論。有些佛友看過本書（第二至第四章）的一份初稿後，提供不同的思考，認為這種主張可以作為第一份文證（可能被認為是最重要的），支持：「法住智」可以成就初果或四果。這些精細且重要的法義，若非佛弟子熱心研習佛陀的教導，殊難認真詳加辨析。為了學習釋尊的教導，佛弟子探究佛法的論義有著光輝的歷史，值得好樂真理者共預斯事。以下先引文，再作討論（經的部分只論涉及關鍵處，不澄清所有的疑誤）。

（b）（1）依《大毘婆沙論》的引述，該主張所見到的《須深經》起末為：「有諸外道…蘇尸摩言：『仁者所證依何定耶？為初靜慮，為乃至無所有處耶？』諸苾芻言：『我等所證不依彼。…我等皆是慧解脫者』。…世尊告曰：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智』。…佛言：『隨汝知與不知，然法應爾』。時蘇尸摩不果先願」（大 27 頁 572 中-下）。接著，該主張依自己見聞的經文，推論說：「然彼五百應真苾芻，依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。由此故知：近分地智是法住智，根本地智是涅槃

智」。（2）異譯的《阿毘曇毘婆沙論》中，相當段落譯作：「有眾多異學梵志…蘇尸摩便問諸比丘言：『汝等依於初禪得漏盡耶』？答曰：『不也』。…『我等是慧解脫』。…佛作是答：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智』。佛告蘇尸摩：『汝知與不知，但法應如是：先有法住智，後有涅槃智』」。（大 28 頁 407 下-408 中）接著，該主張依自己見聞的經文，推論說：「彼諸比丘，先依未至禪漏盡，後起根本禪。以是事故，知：諸邊中智是法住智，根本中智是涅槃智」（續上）。

（c）這種奇特的主張若比較於另三本《須深經》、《瑜論》釋文與《相註與疏》與南北佛弟子的教學傳統（乃至《大智度論》的引釋），我們必須高度精審上述的引文，因為上述的新奇主張極細巧地誤詮經文。（1）這經文屬於《雜》本《須深經》的系統，慧解脫者未得初禪的定力，修證的次第：先有法住智，後有涅槃智。但是，該主張卻綜合經意為：「然彼五百應真苾芻，依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。」（這裡的綜合或許也可以標點為被引述的經文，若如此，則將自己的意思插入經文），或「彼諸比丘，先依未至禪漏盡，後起根本禪。」（這裡的綜合或許也可以標點為被引述的經文）。（2）這樣的綜合明顯將*未得初禪*修改為：「未至（sk.anāgamya）」定或「未至禪」。「未至定」（與南傳的「近行定」等）並不是巴漢原始聖典的術語，乃是後代不同部派的各自詮釋，相關的討論可參見本章第四節的第四項。可見，在定學上，該主張於原始聖典中並沒有適合的根據。即使是不得初禪而漏盡的經文，於原始聖典的位置也還受到學者省察。

（3）被引述的經文，經意明確是：不依初禪而「先有法住智，後有涅槃智」，慧學上修證二智而斷盡一切煩惱膿漏。這同於《雜》本《須深經》。修證這二智而漏盡解脫，這是三本《須深經》、古代所有註解與論典（除了這裡的主張）和佛弟子傳統的共同教導。這項共通的修證原則，值得信受為佛弟子傳承佛陀的教導。（4）但是，該主張在綜合經意時，卻明顯轉移（或誤解而謬詮經意）為：「依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。」或「先依未至禪漏盡，後起根本禪」。其轉移誤詮經意的過程可分成四個步驟。第一步，在定學上，以自己的「依*未至定*得漏盡」立場詮釋不得初禪而漏盡。第二步，修證智慧上，遺缺「先有法住智，後有涅槃智」的必要次第。第三步，錯誤地以自己的想法填補造出來的遺缺，誤以定學的「近分地」與「根本地」之次第對應慧學的「法住智」與「涅槃智」。第四步，達到自己所要的主張：「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」。（5）造成的錯誤結論是：近分地智即是法住智，依近分地而修證法住智即可漏盡解脫；不依涅槃智而漏盡解脫，涅槃智只是所依的定力深化為禪定的根本地智。經過四個步驟的轉移經說，才造成誤詮經意，成為一家之言的經證。

（d）透過高度精審上述的引文，我們已很清楚看到其中的誤轉經意。所以，不值得佛弟子依循這種巧立自說的主張。因為，這種奇特的主張違反其餘《須深經》與相關論釋的共同教授，也違反《七十七智經》與相關論釋對法住智的教導，因而也可以說是違反佛陀的教導。另方面，因為這種奇特的主張明顯地出於自

已細巧誤轉經意。不僅僅佛弟子不值得依循這種巧立自說的主張。甚而，必須高度精審之，適加導正，如此才能發揚人間佛陀的教導。如果佛弟子考察過這些分析，就不得值得以這種奇特主張為（第一筆）「論」據，來支持：「法住智」可以成就初果或四果。

（e）據聞，上面評述的奇特主張是《空之探究》成立「法住智阿羅漢」的「新」的「論」據。現行的書中，並未標明引據這筆資料。本章第五節才會開始專門評析《空之探究》所說的二類阿羅漢等主題（《印順 1985a》頁 150-153）。這裡只順著上來的分析，略作評析。（1）《空之探究》認為：依「法住智…得解脫智…沒有*<u>禪定</u>*」（頁 151）。《空之探究》明言是依《雜》本《須深經》。沒有禪定的「法住智阿羅漢」也不等同於上面評述的新奇主張：「*<u>依未至</u>*定得漏盡，…近分地智是法住智。」即使作者已改變書上的典據，但仍與「新」的「論」據有差異。（2）《空之探究》認為：「俱解脫者有涅槃智，是入*<u>滅盡定</u>*而決定趣向涅槃的」（頁 152）。《空之探究》對涅槃智與定力之連結方式不同於上面評述的主張：「*<u>根本地</u>*智是涅槃智」。（3）修證慧解脫與俱解脫所依的定力為何？可參見本書本章第四節第二項的研究。簡要地說，原始聖典與古代佛弟子的註疏與論著中，修證慧解脫所依的定力可以高至色界四禪，有些主張甚而高至無色界定。可見，《空之探究》的主張若結合上「根本地智是涅槃智」，結果更是混亂。（4）即使《空之探究》改成依據「依未至定得漏盡，…近分地智是法住智」，而主張：「法住智」可以成就初果或四果。但是，

如何看待後半句的「根本地智是涅槃智」呢？如果真的是依據「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」的奇特主張，可以只選取前段的「近分地智是法住智」而不顧後段的「根本地智是涅槃智」？這種引據文獻的方式不僅違反該書的寫作原則：「引述經論來說明，沒有自己的發揮」（〈序〉頁 2），也不是華語系佛教新典範重視的求真精神，更不可能被任何學者所接受。（5）即使片面割取別人論議的方式還是被認為是「新」的「論」據。若是作者昔今所見不同，宜適加解釋。若是作者契機的回答，這在宗教的教化是常用的善巧。但是，這樣子重塑自己的重要主張，也適合略作解釋。（6）若是後學為師長尋求證據，這在宗教上是合理的，正是佛陀對師徒倫理的教導。但是，這份文獻明顯不能支持《空之探究》的主張，於正法更難有助益。佛陀篤切教導師徒倫理。以佛為導師，是真實的師徒倫理，建立佛弟子共同的師承。以法為尊，是珍貴的師資相合，保護佛弟子的見和同解。（7）總之，本書的提醒是：以這奇特主張為《空之探究》的「新」證據，這是不當使用文獻的方式。如何看待這筆文獻，本書的建議是：該文獻轉移誤詮經意，不值佛弟子依循。適加評述，才是回歸釋尊教導之路。

（f）佛陀教導的態度是「如實」，值得作為世間的共依原則。在《雜第 110 經》記載著，佛陀曾與一位聰慧明哲的人辯論。佛陀為了遮止對方轉移論據，導引回到如實的論究，佛陀要求對方說：「且立汝本論，用引眾人為！」（《雜會上》頁 205）對應的《中部第 35 經》是：「Kiṃ hi te Aggivessana mahatī janatā karissati,

iṅgha tvaṃ Aggivessana sakaṃ yeva vādaṃ nibbeṭhehi」(《M I 頁 230》),《中部英譯 n》譯為:「What has this great multitude to do with you, Aggivessana? Please confine yourself to your own assertion alone」(頁 325)。佛陀的這種如實精神，值得佛弟子沈思。如何審思該筆文獻？如何運用該筆文獻？精審（漢譯）文獻，疏通文獻的字句與法義，與華語系佛友分享珍貴的佛法；顯揚優點，除去缺失，善加運用。本書的意趣，本著佛弟子求真的態度，循前賢精神，上求古聖，不落入宗派徒裔；與國際接軌，不拘蔽於民族情感；復歸佛陀的教導，迎向時代。

第六節　結論

本章依教法的傳承，試明佛陀教導的菩提正道，法義的重點在於止觀之學，及於解脫者之分類。綜合運用古代南北佛弟子傳承的教典，溝通今日的南北傳佛教議題，接軌國際研究潮流，迎向時代。

第二節中，譯註對讀《須深經》。由此，確立佛陀的教導是「先知法住，後知涅槃」。註解中，提出很多理解經典的角度，如果如此譯註大量的經，並結合本書所謂的解經模式，可以朝向更合理的佛典解經之學。註解中，還處理兩筆重要文獻，第一筆是《律藏僧》的「先法智，後***比智***」，第二筆是《雜》本《須深經》的經文（須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見**法住智**」！）。

第三節中，研究「先知法住，後知涅槃」。討論《七十七智經》的關鍵經文（即：知道『那種**法住智**也即是盡（khaya）法、衰壞（vaya）法、消逝（virāga）法、滅去（nirodha）法』）時，疏理《雜》本經論系統的發展，並由綜合南北的經與論註，適度抉擇出經意。研究二智的先後次第時，確定佛陀的教導：法住智是世間智，二智的先後是從凡入聖的次第。其中的解經模式，運用南北傳的經群與相關的論註。

第四節中，研究菩提之道的止觀之學，及於不同解脫者的修證過程。（1）佛陀最讚美的佛弟子是俱解脫阿羅漢。而在佛世（或聖典）中，慧解脫可能是解脫者的多數。（2）研究慧解脫與俱解

脫的區分時，確定：兩者的判準是定學的八解脫，實質內涵可能傾向於以色界四禪為判準。慧解脫所依的定力以四禪為主流。（3）在《雜》本《須深經》中，明文紀載：不得初禪的慧解脫。透過巴漢經群與南北傳論註，確定：這經文契合佛陀的教導，載明經與論註的共同發展方向，也顯出《雜》本比《相》本重視慧解脫。（4）研究《增部 4:92-94 & 170》與《雜第 464 & 560 經》的經群及其在南北論註的共同傳承，確定：南傳的純觀行者乃契合聖典的教導，當代的發展在教理與實踐都有重要價值。結合《成實論》的傳授，畫下修證解脫的最淺定，確立止觀相資才能證得解脫。這即回應《Poussin 1936-7》將佛教的解脫道分成兩種「對抗的理論（opposed theo- ries）」。（5）研究《M52 & 64 & 111》與《中阿第 205 & 217 經》及其部份論註，確定：止行者成就解脫所依的定是色界四禪與無色界的前三定，《中阿第 217 經》的非想非非想處定乃錯誤的經文。《M111》教授俱滅盡定的解脫脫，亦即是俱解脫阿羅漢的修證方式。（6）研究《雜第 200 經》《M52 & 64 & 111》與《中阿第 205 & 217 經》，並參考南北論典，詮釋修觀的五個共同次第。（7）因此說，本節綜合了止行者與觀行者，止觀相資的原則及修行次第，慧解脫與俱解脫的修證過程。

第五節中，運用第二至四節的研究結論，析論印順法師對《須深經》的新詮。印順法師創建的人間佛教，形成（海外）華語系佛教的新典範，對台灣為主的華語系佛教有重大貢獻，引領佛弟子詠懷釋尊，響往釋尊的教導。印順法師對《須深經》的新詮可以作為例子，反思如何解釋經典，以重現佛陀的教導。對於其新

詮的評論可分成五點。（1）新典範（的新詮）對慧解脫有讚揚的味道，值得隨喜讚揚。（2）新詮認為：依不得初禪（的高級定）可以修證慧解脫。這主張符合聖典的教導。對於這主張的理解，當可適加表述如下：修證慧解脫至少必須依未得初禪的高級定。希望如此表述的經證與理證，可以避免詮釋者或批評者認為印順法師鼓勵不修或不重視定學，而減除不必要的疑慮或誤解。（3）新詮認為：法住智可以作為慧解脫的解脫智。這主張既異於舊詮將法住智當作世間智[639]，更誤詮教法的傳統。這主張違反大眾部與上座部的《須深經》本，違反南北傳論註對《須深經》的傳授，違反南北傳《七十七智經》的經論系統對法住智的共同教授。（4）新詮認為：慧解脫沒有涅槃智。這主張完全脫離《須深經》的經文：慧解脫在慧學的次第是「先知法住，後知涅槃」。（5）新詮在《印順 1989》還進一步主張：「佛弟子*多數*是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」。「多數」之推論顯然違反《空之探究》的主張：「在解脫道中，四禪是佛說定法的根本」[640]。這個推論包含定學與慧學，脫離佛陀教導的菩提之道[641]。

華語系佛教的新典範對慧解脫有讚揚的味道，值得同聲隨喜讚揚。但是，唯有回歸佛陀教導的菩提正道，才可能有（慧解脫）

[639] 例如《印順 12》頁 224-225。

[640]《印順 1985a》頁 14。

[641] 《空之探究》也說：「佛法的解脫道，是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫的」(頁 73)。

阿羅漢住世。慧解脫聖者，乃至任何的聖者駐錫華語系教區，就可推動復歸佛陀的教導。配合著研習聖典，發展適切的研究方法，完善地重現釋尊教導的菩提之道，必可復歸佛陀的教導。

附論一 印順的緣起論 -- 從康德的知識論出發

提要：

本文旨在研究印順的緣起論。正文分三個主題，1：康德知識論與八不緣起，2：緣起中道的方法論與辯證法，3：中觀之諸法實相。前兩個主題也涉及印順思想對康德與黑格爾哲學的批判吸收，由之揭顯其吸收西洋哲學以詮釋佛法，開擴對其思想的整體認識，也證實他吸收新學以表彰佛法的宗旨。八不緣起的結構乃其思想最突出的表示，其形構八不緣起有吸收康德知識論，但適否恰如其分地表述緣起呢？八事四對展示緣起重於知識論的進路，中觀之諸法實相是表述緣起的另一進路，屬於存在的解析，兩者合之形成緣起的真理。緣起中道的方法論就是他的方法論。本文就從緣起的真理論與方法論來研究其緣起論。至於緣起的實踐論尚待研究處理。

關鍵詞：1. 緣起論　2. 八不緣起　3. 中道方法　4. 康德知識論
5. 中觀

一前言

印順法師其學廣治佛法，體系整然，並抉擇東西文明。其整治佛法及抉擇東方文明，我們可以清楚看到。但其對西方思想的吸收與批判，似乎比較隱默。其回顧性的綜述也沒明確提到與西學的互動。加以來台之後五十年來，很少涉及對西方思想的評論。研究或發揚其思想的著作也罕提及印順思想與西洋哲學的關係，無形中窄化了對它的認識。本文就從康德 (Kant) 知識論出發，以揭顯印順思想對西洋哲學的批判吸收[1]，並見其人其時代的思想轉變。

印順形成「八不緣起」的思想乃其對龍樹緣起思想的詮釋。所謂八不緣起是指 << 中論・觀因緣品 >> 第一開宗明義的兩個頌文，「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一」[2]。他早在一九四０年代，已於 << 中觀今論 >>，「出入諸家而自成一完整的體系」[3]。廣泛抉擇諸家時，就已批判康德的「批判哲學」，適度地吸收，作為建構緣

1　筆者於讀碩士班時，初習印順長老的 << 中觀今論 >>，就感到該書與康德知識論有互動。後來有一機緣與明復法師同乘計程車，或許他知道我是讀哲學的，特別提到印順長老通達西方思想，特別是康德哲學。

2　參見三枝充，<< 中論偈頌總覽 >>(東京：第三文明社，1985 年 12 月初版)，頁五。其餘的中譯本及梵藏文也可參考本書。

3　印順，<< 中觀今論 >>(民國三十六年冬在浙江四明雪竇寺說，台北：正聞出版社，民國七十九年五月十二版)，< 自序 >，頁三。這種話在印順法師的所有著作是難得一見的，但他在該書真的是「出入諸家而自成一完整的體系」。

起論的方便。這點，他是隱態地進行。本文揭顯他的隱態工作，可以更清楚認識他如何施設建構緣起論。這也能印證，面對時代挑戰，他的宗旨是善巧借用世間的新學以闡發佛法，促使佛法發生新的作用[4]。這是現代華人佛教大師難得的格度。但其批判吸收，是否完全恰如其分地應用呢？

八不緣起乃印順思想的心臟，以此為基，由緣起而貫通其思想。這點筆者已於 < 試窺印順法師的思想大要—以緣起貫通 >[5] 指陳。該文分十五點，以緣起貫串其「因果系統及各環節的進一步應用」，試著更廣泛地重構其所自成的「完整體系」。但因應文稿要求，全文重在表彰其要義，對緣起的基礎義理也只作概要的解釋。本文將順著對他批判吸收康德知識論的線索，研究其緣起論。

康德哲學，特別是知識論，與佛教哲學的關係，不只印順法師，西洋、印度、中國都有學人注意到[6]。本文只集

4　印順，<< 性空學探源 >>(民國三十三年秋講於四川北培漢藏教理院，台北：正聞出版社，民國八十年九月十三版)，頁一三。

5　陳水淵，< 試窺印順法師的思想大要—以緣起貫通 >(<< 法光學壇 >> 第二期，台北：法光佛學研究所，民國八十六年)。

6　A.P.Tuck , Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship-On the Western Interpretation of N g rjuna (Oxford University Press,1990)。這是一本「論龍樹的西方詮釋」的專著，特是第二章談到以康德知識論架構治理龍樹哲學。始於斯徹巴特斯基 (Stcherbatsky) 於二十世紀二十年代，穆諦 (T.R.V.Murti) 五０年代將斯氏的工作「印度化」(穆諦隱含在印度教的背景下論述)，系統化地比較二者，之後蔚為一種研究方向。華人鄭學禮在其 Empty Logic (Hsueh-li,Cheng , Motilal Banarsidass Publication , Delhi , 1991) 也開專節討論「龍樹與康德的形上學批判」。陳錦鴻於 < 康德的二律背反與龍樹的八不中道 >(發表於第一屆比較哲學哲學會議，佛光大學南華管理學院哲學研究所主辦，1997,6.14-15) 延續其方向。牟宗三於 << 現象與物自身 >>(台北：

中於印順思想如何吸收康德的知識論，並討論其順之而形成的八不緣起是否恰當表述，接著討論其八不緣起中道的方法論，這就涉及與黑格爾 (Hegel) 辯證法的關係。最後討論他對緣起真理的另一表述，「中觀之諸法實相」。本文就是探討其緣起的真理與方法，並反省其中與康德及黑格爾的互動。

二、正文

1：康德的知識論與印順的八不緣起

1.1：康德的知識論。康德的知識論首先應置於其整個哲學來看待。他認為自由是整個批判哲學的拱心石。在此，知識論乃劃下知識的必然界域及清除通往自由之路的幻相，自由之路則是透過道德的神學，輔以判斷力批判（自然目的論與美學）。康德的自由之路乃以西方的神學為最高點，這當然是緣起批判的內容。即使是意志自由，在印順看來

台灣學生書局，民國六十四年初版，七十三年八月四版）是另一體系的呈現，緣起的八不屬於無執的存有論，八相則是執的存有論的領域，分屬物自身與現象，而是主體的一心開二門。<< 佛性與般若 >>（台北：學生書局，民國六十六年六月出版）第一部的第二章「中論之觀法與八不」、第三章「龍樹之辯破數與時」，乃上一書的開展。這有點類似印順於 << 中觀今論 >> 的方式，<< 今論 >> 第六、七章討論八不與八相，第八章「中觀之諸法實相」。但，牟先生是立本於儒學，不同於印順法師之立本於佛家的中觀學。斯氏之西學、穆諦之印度教、牟宗三之儒學、印順之佛學，四家都同研究龍樹與康德哲學，各有不同的緣起！

也還是以心靈實體為依的我執，仍有自在，有所主宰。整個康德建構起來的形上世界，對印順而言，就是自性見的表現，是俱生我執的自性見進行自性分別活動之後的分別我執。印順當然不可能應用這個形上世界來說明緣起論。

印順採用來說明緣起論只有康德的知識論本身。依<<純粹理性批判>>[7]來劃分，可以分成如下的兩部分。第一部分含先驗(transcendental)感性論、先驗分析論，成立知識的建構原則；第二部分含先驗辯證論及其後的先驗方法論，確立理性理念作為知識的軌約原則及批判根源於理性的先驗幻相。第一部分在主體上的成素分別是感性直觀的時間與空間、知性概念的範疇。知識的建構首先是對像透感性直觀呈現在主體，知性概念進行綜合，而先驗統覺則是知性綜合的最高統一。第二部分有兩個工作重點，消除根源於純粹理性的先驗幻相，也就是批判傳統的形上學，這是歷來比較龍樹與康德哲學的重點；另方面確立純粹理性的理念是知識的軌約原則，只是知識必要的主觀格律，而不是客觀原則。

1.2：觀察印順八不緣起對康德知識論的吸收，可將上述兩部分作重組。首先，將其對傳統形上學的批判獨立開來，很顯然這就是學者們比較的重點。其餘的部分是知識的先天成素，對很多康德其後的西洋哲學家，知識的先天成素就是康德知識論的重點。這部分的康德知識論就是分析及推證普遍必然性的知識在主體的先天(a priori)成素。

7　Kant , Critique of Pure Reason , tran.by N.K.Smith ,(台北：馬陵書局翻印，民國七十四年)。

感性直觀的時間與空間、知性概念的範疇都是建構性的，但知性追求知識的統一系統乃源於理性理念的主觀規制使用之追求統一性，所以理性理念對知識論的完備有其必然性[8]。這些知識成素與印順形成「有・時・空・動」(<< 中觀今論 >> 第七章的標題）可能也有互動。

1.3：康德批判傳統形上學的工作就是批判傳統形上學的三大部門。批判第一部門

理性心靈學，乃純粹理性誤推，才誤以為可以認識心靈實體。批判第二部門的純粹理性的四組二律背反(antinomy)，歷來比較中觀學的八不緣起與康德對形上學的批判，重心在此。批判第三部門的理性神學，乃純粹理性的理想，才誤將存在作為上帝的述詞。穆諦 (T.R.V. Murti) 比較康德對三部門的批判與佛陀所不回答記別的十四個問題[9]，由此出發廣論康德與龍樹、及西洋哲學與印度哲學。陳錦鴻則集中比較「龍樹的八不中道與康德的二律背反」[10]。印順也注意到康德的二律背反。二律背反乃每組相互矛盾的正反命題，又都可以藉歸謬法證明對方不能成立，而自己的論題可以成立。印順則說「怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法破斥他人，他

8　這點 H.S.Baumgartner 特別強調，見於其 << 康德 [純粹理性批判] 導讀 >>(李明輝譯，台北：聯經出版公司，民國七十七年），頁一四六。

9　穆諦 (T.R.V.Murti)，The Central Philosophy of Buddhism(London : Allen and Unwin , 1970) , p.38.

10　同註六。

人也可以使用同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來立他的常，究竟誰是真理？…康德的二律背反完全暴露此一論理的缺點」[11]。印順看到二律背反的妙處，就借來說明緣起論。可以確定的，印順成立緣起的八不有看到康德的二律背反的妙處。但其對八不的各「不」的證明是「出入諸家」，善取中國、印度、西洋哲學的各式論證，而以其緣起中道的方法論為準則（下詳）。

四組二律背反的第一組乃量方面，涉及世界在時間的有或無起點，世界在空間的有界限或無界限。比較印順思想，明顯是時間和空間的問題。第二組二律背反乃性質方面，世界可否由不可再分的極微原子構成。印順思想對極微論者的批判就置於空間的問題（如 << 中觀今論 >>，頁一三一）。第三組是關係方面，除了服從機械因果律的世界一切事物之外是否另有一無制約的自由原因。這問題，康德依現象與物自身的區分，認為可以兩立。現像必然服從機械因果律；無制約的自由原因則屬物自身的領域。現象的機械因果律就是康德的運動力學的原理，屬於印順思想中緣起來去的運動相；物自身的無制約的自由原因，印順看來這是連繫著心靈主體的自由，也就可以包含理性心靈學的問題，必屬自性見的執著。第四組是樣態方面，世界中是否有不受制約的絕對必然者存在，為世界的部分或

11　同註三，頁五二。

是世界之原因。對康德而言，絕對必然者的概念，可引申到神性的存在。若由理性神學證成，則受批判，若屬道德神學則是道德要求的必然設準。但就印順思想而言，絕對必然者就是自性有，引申為神性的存在也是自性見。

對康德而言，批判傳統形上學的三大部門就窮盡其對形上學的批判。它們可分別放入印順的八不緣起的四對之中。印順思想的進一步發展，主張八不四對乃諸法的基本通性，破此八事就已遍破一切法，確立諸法空相。如說：「八不所不的八事四對，是一切法最一般的普遍特性。龍樹總舉此八事四對而各加一『不』字以否定之，雖祇是不此八事，實已總不了一切法。八事四對，為一切法的基本通性，八者既皆不可得，即一切法不可得；從此即可通達諸法畢竟空的實相」[12]。認定八不四對為根本，普遍必然總攝一切法，不盡恰當[13]。但以八不為普遍論法或許受康德的知識論的啟發。

1.4：康德知識論的必然先天成素，這些成素保證現象知識的普遍必然性；在印順思想看來，對現象作絕對必然性的決定當然是自性執的表現。而這些成素中也可以從「有．時．空．動」來重整。建構性的感性直觀的時間與空間，

12　同註三，頁九五一九六。
13　如楊惠南認為龍樹的八不並非基本且遍攝，他說：「事實上這四對概念並沒有含括世間所有可能的現像」(<< 佛教思想發展史論 >>，台北：東大圖書公司，民國八十二年六月初版)，頁一六八。在緣起的世界中成立普遍必然的知識結構就是自性見的分別我執。又如吳汝鈞也從梵文學指出八不沒有什麼必然性，見其 << 龍樹中論的哲學解析 >>(台北：商務印書館，一九九七年二月初版)，頁一七．

在印順思想則是時間與空間；知性概念的範疇最主要是進一步解釋運動，印順思想中則是運動。軌約性的理性理念形成最基本的有，保證其統一性、差異性、連續性，這當然就是有，自性有。對康德而言，決定現象的知識就必然是感性、知性、理性成素的統一作用，其協力合作而決定對象。對印順思想，「這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念」[14]。他在 << 中觀論頌講記 >> 解釋八不的頌文也強調這八者「包含了世間的根本而最普遍的法則，…為一一法所必備的」[15]。當然這八不的結構也支配著講記 [16]。就知識的成素，學者們也有各種不同的分析，如牟宗三將「生滅、常斷、一異、來去」置於知性原理中 [17]。以八事四對為緣起的普遍必然結構，正是自性見的分別我執，不合於緣起的真義。

1.5：康德的知識論，若就其在第一批判中的知識論意義，積極面是分析推證知識的先天必然成素，消極面是批判傳統形上學，消除根源於理性的先驗幻相。歷來對康德知識論與中觀哲學的比較，都重於康德對形上學的批判，尤其是二律背反的部分。印順思想在其八不四對的結構中捉住兩面。透過對康德知識論的批判吸收，使其整構出八事四

14　同註三，頁九一。

15　印順，<< 中觀論頌講記 >>(民國三十一年講於四川法王學院，台北：正聞出版社，民國七十七年二月八版)，頁五一。

16　如第十五品的科判就因八不的結構而作安排。該品也因八不的結構而批判月稱 << 顯句論 >> 專重自有，「所破太狹了」(同註一五，頁二五三)。

17　牟宗三，<< 現象與物自身 >>(同註六，頁三六九)。

對的必然普遍結構，以之總破一切法。但也因康德知識論的強度，使其表述脫逸緣起的合理分際。緣起就不能有決定相，立於知識論的層次，分析人的自性見的內在結構，這不能有必然的結構。若有必然的結構，則人的自性見的表現就不是緣起的無決定相。這八不若放在論典對五蘊的分析，顯然是屬於行蘊的不相應行法，但這部分各家各論非常分岐，特別是南方上座部對法的分析根本就不立不相應行法[18]。這也可以反證在認識論的層次上分析自性見的必然結構並不恰當。雖然八不緣起過於強調八事的普遍必然、總破一切法，但將自性見開展為八事的認識範疇，這就是批判哲學的再批判。揭示緣起相待的幻有，批判對科學知識的迷信，否定各種自性見，批判形上學的玄想。

1.6：八不緣起的普遍必然結構，這是 << 中觀今論 >> 與 << 中觀論頌講記 >> 很突出的思想。但來台灣後的晚期的思想則不強調八不是普遍必然的結構，如 << 空之探究 >> 仍開一節「八不緣起」，但已不重視其為普遍必然的結構[19]，<< 印度佛教思想史 >> 論「龍樹的思想」更不重視八不的結構[20]。其前後思想的不同表述，再以他對緣起有與自性有的辨別來說。<< 中觀今論 >> 指出，「中觀者以為有，決不是自性有；同時，無自性也不是都無，無自性是

18　Comprehensive Manual of Abhidhamma (General Editor Bhikkhu Bodhi, Buddhist Publication Society,Kandy,1993) , p.25.

19　印順，<< 空之探究 >>(台北：正聞出版社，民國七十四年八月初版、七十九年十月五版)，頁二一八 — 二三三。

20　印順，<< 印度佛教思想史 >>(台北：正聞出版社，民國七十七年四月初版、九月二版)，頁一二六 — 一四七。

不礙其為有的。…依中觀者說：有是無自性的有，自性即究極自性不可得。…中觀者說無，是異滅的無；無性即自性無」[21]。「有是無自性的有」，「無自性是不礙其為有的」，所以他據宗略巴 (Dzong-ka-ba) 的 << 菩提道次第廣論 >>[22]，引用隨喜月稱 (Chandrakîrti) 辨明「有與有性，無與無性」。但晚年於 << 空之探究 >> 則嚴明指陳，玄奘法師譯的 << 般若經 >> 出現「一切法皆以無性而為自性」，乃是玄奘法師受唯識有宗的自性見影響的表現[23]。

其前後思想有此轉變，就時代上的外緣，或許是大陸時期身處太虛學團之中，含攝各種思想資糧，也回應它們。來台之後，政治控制，印順法師本人就身受其害，思想界變得封閉，學教學界尤甚，亦缺論學的學團。另方面，大陸時期所接受的西方思想還是以近代重知識論的學風為主，若接觸台灣八十年代後流行的西方思想，不太可能主張八不的必然普遍結構。另方面，<< 妙雲集 >> 上、中編所代表的來台前思想，較多注重大乘三系的辨明，隱含與其時代大乘學者的論辯(如支那內學院的唯識學、法尊的藏傳中觀論、太虛大師及其他的真常論者)，當然也有涉及原始佛教的 << 佛法概論 >> 及 << 唯識學探源 >>、<< 性空學探學 >>，但這仍是基於大乘中觀學的三系工作。晚期

21　同註三，頁一一三。

22　宗略巴，<< 菩提道次第廣論 >>(法尊譯，美國：大覺蓮社，民國七十八年十月出版)，頁四二0。或見 E.Napper ,Dependent-Arising and Emptiness (Wisdom Publications , Boston , 1989) , p.199.

23　同註一九，頁一四一。

思想掩關之後，綜合研究北傳的部派論典，研究 << 原始佛教聖典之集成 >>，探討 << 初期大乘佛教之起源與開展 >>，這些就比較以早期佛教為主。掩關後的不同寫作重點，或許也使其看清楚前期思想中自性見的影子[24]。

2：緣起中道的方法論與辯證法

就印順思想而言，康德知識論的錯誤在於沒有看到「緣起法的根本性質」為「相對性與內在的矛盾性」[25]。從緣起的相對性來說，依於緣起法的相依相待，生是由於滅、待於滅、不離於滅的，就是緣起的生與滅；就緣起的內在矛盾性來說，依於緣起法的相凌相奪，即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，就是緣起的不生與不滅。換言之，緣起的相對生滅就否定生的自性否定滅的自性，緣起的生滅即不生不滅。

表述緣起法的方法就是中道的方法論。中道的方法論不同於印度的因明學，也不同於西洋的形式邏輯。這種中道的方法論是「近於辯證的邏輯」[26]。若以辯證的邏輯來表彰觀察緣起法，則緣起法就是「近於辯證法」[27]。緣起法以中道的方法表述，近於辯證法以辯證的邏輯表述。康

24　例如 D.J.Klupahana 於 The Philosophy of Middle Way (Motilal Banarsidass Publication , Delhi , 1991，此書乃 << 中論 >> 的英譯及研究）就嚴拒進入形上學的戰場來討論 << 中論 >> 的思想，放棄他早年跟隨穆諦以形上學路線詮釋龍樹。

25　同註三，頁四七。

26　同註三，頁四八。

27　同註三，< 自序 >，頁七。

德知識論的根本錯誤在於既不了知緣起的真理，也不了知中道的認識方法。換言之，康德哲學雖自稱是先驗哲學，使用先驗方法分析知識於主體的先天成素、及推證先天成素保證知識的普遍必然性。但康德知識論總還是以形式邏輯表述的「生是生非滅、滅是滅非生」，而非辯證的邏輯所表述的「生是生也可以是滅」、「滅是滅，也是生」。

很顯然，印順在這裡的辯證法與辯證邏輯是有取於黑格爾 (Hegel)[28]，當然也有根本的不同。「近於辯證法」的緣起法，是「從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅（變）的和合、相續的相對界」[29]，這就表達緣起法的「相對性」，緣起的世間是生滅相待、生滅相續的。辯證開展的緣起法又「即反而正而超越（反的雙遮）的開顯，即順於勝義性空的緣起法，契合無生的無常、無我的絕對界」[30]，這就表達緣起法的內在矛盾性，雙遮生與滅，開顯緣起不生不滅的勝義空性，契合絕對界。其根本不同在於，緣起法的相依，即顯諸法的內在矛盾無自性。諸法的緣生幻有與諸法的不自性生，即是諸法的真相，不待唯心的絕對精神之辯證發展諸法才成為真實。

緣起中道的真理與緣起中道的方法論統一相行。緣起相對界就是緣起法在「法體、時間、空間、運動」上表現為八事（有無、斷常、一異、來去），緣起的絕對界就是

28　當代的東方思想家似乎是一進入康德哲學就想超越它，有取於黑格爾。穆諦與牟宗三就是如此。

29　同註三，頁七。

30　續註二九。

緣起的八不。經由對康德知識論的批判消化，確立八不緣起的普遍必然性。這四對八事為一切所必備，其內在關係不是理上有前後次第，也不是在時間上有生起的前後關係，只是說明的過程上有次第。其內在交錯的關係如下表[31]。

有無 法體

斷常 時間

一異 空間

來法 運動

四對八事的內在交錯關係，也是印順思想發展出來的詮釋系統。既然八事作為緣起的普遍必然結構不符合緣起的不可決定相，八事的內在交錯關係也不能是緣起的必然生起相。但作為揭示種種自性見的表現，確然有對治的價值。發展出這樣的詮釋表，當然有取於教理史的種種問題。也或許是有取於康德認識論的先天成素的關係，認識機能的作用是對象呈現在感性時空而知性概念進行綜合，又賴理性理念促成知識系統的統一性與保證現象的成為具體單一的有。也可能是有取於辯證法的精神，黑格爾正是以辯證法的動態發展重組貫穿康德的認識機能與成素，重溯自己獨特的體系。印順在形構八不緣起的真理與方法論，顯然有批判消化康德與黑格的地方，這乃是其應用新學發揚

31　同註三，頁九二。頁九四有另一表，請自行參考。

緣起的宗旨。但由於康德與黑格爾哲學正是西洋哲學兩座最有力的自性見火山，欲取其用而不蒙受一塵確然不易。

3：中觀之諸法實相

中觀之諸法實相是印順思想表述緣起法的另一傑作。由之也可以反證，受康德或黑格爾哲學的影響，八不緣起的表述有自性見的陰影。

中觀之諸法實相是進行中道觀察事實諸法的九個普遍共通的必備相狀，或是中觀家主張的諸法實相。這九個是性、相（第一組）、體、作、力（第二組）、因、緣、果、報（第三組），簡單地說，就是法「體」的成「性」與特「相」的顯用（作與力）之因緣與果報。諸法「應作如此觀察者，即因為這些是法法所共有的，存在於時空而變動不居者，必然具備這些，所以這些即是諸法共通的法則」[32]。時空存在的諸法全都必備的，所以是共通的。但它們只是共通中主要的，並非觀察這九相就可遍觀一切的共相，亦非蘊涵著其餘諸相都可歸屬於這九相。它們是必備的就比較有爭議，例如南方上座部分析心法為八十九心，有二十個唯作心，只有作用而沒有果報[33]。

32　同註三，頁一四七。

33　Buddhaghosa , Visuddhimagga (Pali Text Society, London, 1975) , p.456. <<清淨道論>>(下)(中譯本，葉均譯，台南：中華教百科文獻基金會，1991)，頁三三。

這諸法實相可說是另一種範疇論，屬於存在進路的分析[34]，八相四對則是認識進路的範疇。其論八不四對有普遍、必然、總攝的特性，就可形成緣起法的決定相。諸法的九相則不是含攝一切共相，只是共通中的主要的，沒有對緣起作絕對的決定，亦即符合緣起的不可決定性，所以最後提出的因果網也極能表顯緣起。這「中觀之諸法實相」乃回應佛教內部派以來諸宗派對諸法的論究，當然也有回應印度或西洋哲學的地方，但可確定的是並非在康德或其他西哲的影響下形成的。

緣起的八相四對與「中觀之諸法實相」乃印順思想中對緣起最系統的表述。相對於西方的主流形上學傳統，同一個哲學家並不可能兼存二套範疇系統。但印順思想中，緣起的八相四對與中觀之諸法實相則是悟入緣起的相助觀法，同是為了表彰緣起中道的無自性，自性空，它的方法則是緣起中道的方法論。

上來已研究緣起的真理論與方法論。至於緣起的實踐論，則是「從法住智到涅槃智」，<< 妙雲集 >> 中的詮釋相當一致[35]。但在 << 空之探究 >> 之後開啟一種甚深的抉

34　當代西洋哲學家懷德海（Whitehead）的「範疇總綱」就是存在的進路，可參見沈清松的 << 物理之後—形上學的發展 >>（台北：牛頓出版社，民國七十六年）第十章。也有人取懷氏的進路詮釋 << 中論 >>，參見註六 Tuck 的專書，p.114。

35　<< 妙雲集 >> 處處散說此義，如 << 中觀今論 >> 頁二三七—二三八，<< 性空學探源 >>（同註四）頁七—八，<< 成佛之道 >>（增注本）（台北：正聞出版社，民國八十三年）頁二二四，「先得法住智，後得涅槃智；依俗不依真，正觀法如是」，這頌文與長行是最清楚的標準解釋。此中的說明基本上同於「說一切有部與赤銅鍱部的論書」，如他

擇[36]，圖對初期大乘的興起有合理的解釋。這之間的思想轉變須再作研究。

三結論

緣起乃印順思想的核心，其有諸多表述，緣起八不四對與九個諸法實相是其最系統的施設。而緣起八事四對具有普遍必然的決定性，似乎有自性見的影子，這乃受西哲康德（或包含黑格爾）影響的痕跡。其緣起中道的方法論也有自認為類似於辯證的邏輯，由此方法論究的緣起法則似於辯證法，顯然與黑格爾哲學有互動。中觀之諸法實相則是表述緣起的另一佳構，主要是回應部派以來對法的論究。八相四對或九個諸法實相都是悟入緣起的觀察方法，以中道的方法論進行。這就構成緣起的真理與方法。

印順思想立本緣起中道，善取佛教內部，乃至中國、印度、西洋思想來論述。但來台灣之後，由於政治因素等，缺少新思想的外緣，其學尚於專究佛教。其雖比較隱態地批判吸收西洋哲學，本文的揭露已彰顯其對西學的回應。

推崇的覺音之 << 清淨道論 >>。該論如何開展「從法住智到涅槃智」，可參見筆者與護法法師合著之 << 清淨道論要義 >>(即將由法源中心出版）第八章第三節。

36　<< 空之探究 >>(同註一九）頁一五二，特別是 << 印度佛教思想史 >>(同註二０）頁七二還結合次第見諦與一念見諦。這裡的解釋似乎有新的發展。

凡例與縮寫語

1. 大 2 頁 573 上：《大正藏》第 2 冊，頁 573 上欄。
2. 巴利三藏使用 PTS 版。若有運用 CSCD 的緬甸版，在書名後加上小寫的 m。
3. 正文整體引入《比丘戒巴・捨墮第 10 條》、《須深經》、《七十七智經》與《井水喻經》。引文中的這種符號【2】是 PTS 版的頁碼。
4. 巴利佛典的 *Aṭṭhakathā* 與 *Tīkā*，使用 CSCD 的緬甸版，書名後加上小寫的 m。
5. 引文的羅馬字（除了英語）是巴利語，若是梵文必先註明 sk。緬語的羅馬化會另說明。
6. 引文下加底線、斜體或插入案語是筆者所加。
7. 引據佛典時，以括號（ ）插入的文字是筆者所加。引據現代學者的著作，以括號（ ）插入的文字是該書作者原有的。
8. 巴利佛典的華譯，乃本書筆者所譯。其中，用括號（ ）插入的文字是譯者依文意補入的。
9. PTS：Pali Text Society 巴利聖典協會。
10. sk.：saṅskrit 梵文。引用巴利與梵語的單字時，不完全使用原形，也視情況用變化形。

參考書目

參考書目縮寫成書名號，分三類處理本書的各類參考資料。

一則方便行文，一則突顯研究著作中的思想，不是評論個人。

一　佛教典籍（含該典籍的翻譯）

《人施設論》　*Puggala-paññatti*。又簡稱為 Pug。

《人施設論註》　Puggala-paññatti-Aṭṭhkathā。又簡稱為 PugA。

《八犍度論》　僧伽提婆共竺佛念譯，《阿毘曇八犍度論》。《大正藏》第 26 冊。

《大毘婆沙論》　玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》。《大正藏》第 27 冊。

《大智度論》　龍樹著，鳩摩羅什譯，《大智度論》。《大正藏》第 25 冊。

《比丘尼戒巴》　*Bhikkhunīpātimokkha.*參見《P＆N2003》。

《比丘尼戒梵》　*Bhikṣuṇīpātimokṣa.*參見《Roth1970》。

《比丘戒四僧》　佛陀耶舍譯，《四分僧戒本》。《大正藏》第 22 冊。

《比丘戒巴》　*Bhikkhupātimokkha.*參見《P＆N2003》。

《比丘戒巴英譯 n》　Thera Ñāṇamoli, *The Pātimokkha* Bangkok: Mahāmakuṭārājavidhyālaya, 1966.

《比丘戒梵說出世》　N. Tatia, *Lokottara mahāsāṃghikānāṃ Prātimokṣasūtram* . Patna, 1975。這是說出世部的

	梵文《比丘戒》，本書引用時，轉引自《平川彰 1994》。
《分別論》	PTS 出版的 *Vibhaṅga.*
《中阿》	僧伽提婆譯，《中阿含經》。《大正藏》第 1 冊。
《中部》	Majjhima-Nikāya.
《中部英譯 n》	Ñāṇamoli Bhikkhu & Bodhi Bhikkhu（trans）, *The Middle Length Discourse of the Buddha : A New translation of the Majjhima Nikāya.* Kandy: Buddhist Publication Society, 1995.
《中部第 35 經》	《中部》第 35 經。
《中註》	Majjhima Nikāya-Aṭṭhkathā
《中疏》	Majjhima Nikāya-Ṭīkā
《中註與疏》	《中註》與《中疏》。
《半月僧務》	Bhikkhu Santagavesaka 等譯，《半月僧務》。嘉義：法雨道場，2002 年。內含《比丘戒巴》的巴利與華譯對照。
《成實論》	訶黎跋摩著，鳩摩羅什譯，《成實論》。《大正藏》第 32 冊。
《法句經》	*Dhammapada.* 又代稱為《Dhp》。
《法句經註》	*Dhammapada Aṭṭhakathā.* 又代稱為《DhpA》。
《舍利毘曇》	曇摩耶舍與曇摩　多等譯，《舍利弗阿毘曇

	論》。《大正藏》第 28 冊。
《阿毘曇毘婆沙論》	浮陀跋摩與道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》。《大正藏》第 28 冊。
《長阿》	佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》。《大正藏》第 1 冊。
《長部》	Dīgha-Nikāya
《長部英譯 w》	Maurice Walshe（trans）, The Long Discourses of the Buddha: A Translation of The Dīgha-Nikāya. Boston: Wisdom Publications, 1987.
《長註》	Dīgha-Nikāya-Aṭṭhakathā
《長雅尾人 1982》	長雅尾人著，《攝大乘論和譯與注解上》。東京：株式會社講談社。（內附藏文校訂本及梵文還原，至第二章）
《相》	《相應部》Saṃyutta-Nikāya.
《相 12:70》	PTS 版《相應部》第十二相應第七十經。
《相日譯》	《相應部》日譯本。《日譯南傳大藏經》，東京：大藏出版社。
《相亨譯》	《相應部》元亨寺的中譯本。《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社。
《相英譯 b》	Bodhi Bhikkhu（trans）, The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of The Saṃyutta Nikāya. Boston: Wisdom

	Publications, 2000.
《相英譯 m》	緬甸人英譯的《相應部》共五本，五本的譯者不同。Yangon: The Department for the Promotion and Propagation of the Sasanā, 1992-1998.
《相英譯 p》	PTS 出版的《相應部》英譯本。The Book of the Kindred Sayings. 1917-1930
《相華譯》	本書對《相應部》的現代華語翻譯。
《相緬譯 n》	緬甸宗教部負責的《相應部》緬譯本，共五本。緬甸翻譯巴利佛典有兩種方式。第一種是逐字或片語作翻譯，稱為 nissaya。第二種是逐句的翻譯。結合了這兩種翻譯，再進而作批判式的註解與詳釋，構成緬甸佛弟子學習與弘法的基礎。
《相緬譯 t》	緬甸宗教部負責的《相應部》逐句緬譯本，共五本。
《相註》	《相應部註釋》 Saṃyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā
《相疏》	《相應部疏解》 Samyutta Nikāya-Ṭikā。
《相註與疏》	《相應部註》與《相應部疏》。
《律藏十》	《十誦律》。《大正藏》第 23 冊。
《律藏巴》I p.89	巴利語本律藏第一冊第 89 頁。PTS 出版。
《律藏巴英譯 d＆o》	T.W. Rhys Davids & Hermann Oldenberg

（trans.）, Vinaya Texts, 1882-5. Delhi：Low Prices Publications1995 重版。

《律藏巴英譯 h》　I.B.Horner, *The Book of the Discipline*, 1938-1966, PTS 重版。

《律藏巴註》　*Samantapāsādikā*。這是《律藏巴》的註解書。可比較《B＆H1970》。

《律藏巴疏》　《律藏巴》的 *Ṭ̣ikA*。

《律藏四》　《四分律》。《大正藏》第 22 冊。

《律藏五》　《五分律》。《大正藏》第 22 冊。

《律藏會》　覺觀編集組敬編，《律藏會集》。高雄：文殊講堂倡印，1998。

《律藏僧》　《摩訶僧祇律》。《大正藏》第 22 冊。

《品類論》　世友著，玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》。《大正藏》第 26 冊。

《毘尼母經》　失譯，《毘尼母經》。《大正藏》第 24 冊。

《俱舍論》　世親著，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》。《大正藏》第 29 冊。

《俱舍英譯》　de La Vallée Poussin, English trans. By Leo M. Pruden, *Abhidharmakośabhāṣyaṃ*, California: Asian Humanities Press, 1989.

《俱舍講記》　演培法師釋註，《俱舍論頌講記》。台北：天華出版社，1988 年。

《發智論》　玄奘譯，《阿毘達磨發智論》。《大正藏》第 26 冊。

《清論》　*Visuddhimagga.*

《清論 1:4》頁 1　VMw 第一章第四段，VMp 第一頁。在《清論漢譯》有 VMp 的頁碼。

《清論英譯 n》　Ñānamoli Bhikkhu（trans.）, *The Path of Purification*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1956, 1991 fifth edition。本書譯文中夾有 VMp 的頁碼，各章都依 VMw 作分段。

《清論疏》　*Visuddhimagga-mahāṭīkā.* 引用 CSCD，又代簡稱為 VMṬm。

《清論漢譯》　葉均譯，《清淨道論》。高雄：正覺學會 200２年六月修訂版。這個版本有 VMp 的頁碼，但缺 VMw 的分段。這個修訂版未說明修訂什麼內容。

《順正理論》　眾賢著，玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》。《大正藏》第 29 冊。

《善見律》　僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》。《大正藏》第 24 冊。英譯本有《B＆H1970》。本書的內容可視為《律藏巴註》的古代譯本。

《無礙解道》　PaTisambhidAmagga。

《集異門論》　玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》。《大正藏》第 26 冊。

《經集華譯》	郭良鋆譯，《經集》(Sutta-nipAta)。頁 245-266 附有〈《經集》淺析〉。台北：博遠出版社，1994；高雄：佛陀教育中心倡印。
《經集英譯 n》	K.R. Norman, *The Group of Discourses*. PTS: 2001, 2nd edition。
《達摩精解》	Bhikkhu Bodhi（General Editor）, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993.菩提比丘編輯，尋法比丘譯，《阿毗達摩概要精解》。高雄：派色文化出版社，1999 年。
《達摩攝義》	CSCD 版 Abhidhammattha-saṅgaha。
《達摩攝義疏》	CSCD 版 Abhidhamma-atthavibhāvinīṭīkā。
《達摩 dīpanī》	Ledi Sayadaw, *Paramatthadīpanī.* CSCD。本書是《達摩攝義》的解釋，並廣評《達摩攝義疏》等。
《達攝疏英譯》	P.R. Wijeratne and R.Gethin（trans.）, Summary of the Topics of Abhidhamma and Exposition of the Topics of Abhidhamma. PTS, 2002. 本書是 Abhidhammattha-saṅgaha（《達摩攝義》）& Abhidhamma-atthavibhāvinīṭīkā（《達摩攝義疏》）的英譯本，也代稱為《W&G2002》。
《瑜論》	玄奘譯，《瑜伽師地論》。《瑜論》對《雜阿含

	經》的釋文，引自《雜會》。
《解脫道論》	優婆底沙著，僧伽婆羅譯，《解脫道論》。《大正藏》第 32 冊。
《解脫道論英譯》	Rev. N.R.M.Ehara & Soma Thera & Kheminda Thera, *The Path of Freedom*. Colombo: Balcombe, 1961.
《增阿》	僧伽提婆譯，《增一阿含經》。《大正藏》第 2 冊。
《增阿 13:4》	《增一阿含經》第 13 品第 4 經。
《增部》	Aṅguttara-Nikāya
《增部 2:4:6》AIp.67	PTS 版 *AGguttara-NikAya*《增支部》第 2 集第 4 品第 6 經，第 1 冊第 67 頁。
《增部英譯 n&b》	Thera Nyanaponika & Bhikkhu Bodhi（trans.）, An Anthology of Suttas from the *Aṅguttara-Nikāya*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1999.
《增註》	Aṅguttara Nikāya-Aṭṭhakathā
《增疏》	Aṅguttara Nikāya-Ṭīkā
《雜》	求那跋陀羅譯，《雜阿含經》。《大正藏》第 2 冊。
《雜別》	失譯，《別譯雜阿含經》。《大正藏》第 2 冊。
《雜第 107 經》	《大正藏》中《雜阿含經》第 107 經

《雜第 107 經》《雜會上》頁 193
《雜阿含經》在《大正藏》中的第 107 經，《雜阿含經論會編上》第 193 頁。

《雜會上》　印順法師編，《雜阿含經論會編》上冊。該會共有上中下三冊。《瑜論》引自本書，以利對讀研究。

《雜佛 1》　《佛光阿含藏》的《雜阿含經》第一冊。全套共四冊。

《識身論》　提婆設摩造，玄奘譯，《阿毘達磨識身門足論》。《大正藏》第 26 冊。

《顯宗論》　眾賢造，玄奘譯，《阿毘達磨藏顯宗論》。《大正藏》第 29 冊。

A　Aṅguttara-Nikāya

AAm　CSCD 的 Aṅguttara Nikāya-Aṭṭhakathā

AṬm　CSCD 的 Aṅguttara Nikāya- Ṭīkā

《A2:4:6》I p.67　PTS 版 *AGguttara-NikAya*《增支部》第 2 集第 4 品第 6 經，第 1 冊第 67 頁。

《A4:170》　PTS 版 *AGguttara-NikAya*《增支部》第 4 集第 170 經。

《B＆H1970》　P.V. Bapat＆Akira Hirakawa, Shan-Chien-P'I-P'o- Sha: A Chinese Version by Saṅghabhadra of Samantapāsādikā, Commentary on Pali

	Vinaya. Translated into English for the First Time.(《善見律》的英譯本)Poona:Bhandarkar Oriental Research Inst.,1970. 可參見《律藏巴註》。
《Bodhi1978》	Bhikkhu Bodhi （tr.）, The Discourse on the All- Embracing Net of View: The Brahmajāla Sutta and its Commentaries, Kandy, BPS 1978.
《Bodhi1989》	Bhikkhu Bodhi （tr.）, The Discourse on the Fruits of Recluseship : The Sāmañña- phala Sutta and its Commentaries, Kandy, BPS 1989. 中譯本，德雄比丘主譯，檳城：洪福寺，2002。。
CSCD	緬甸第六版巴利語大藏經。 *Chaṭṭha Saṅgāyana CD-ROM version 3.* India: Vipassana Research Institute,2000.本書的巴利註解（āṭthakathā） 與疏抄（Ṭikā）參照此版，引用時採緬甸版的頁碼。在引用書後加上小寫的 m；如果偶用 PTS 版，會加上小寫的 p。
D	Dīgha-Nikāya
D II p.71	PTS 版 *Dīgha-Nikāya*，第二冊第 71 頁。
Dam	CSCD 的 DIgha NikAya-ATthakathA
《Dhamminda1994》	Bhikkhu Dhamminda, *A Life Free of Money*, Myanma: Yuzana Photo Studio. 庫那威羅比丘等中譯，《分文不取—關於不持金錢戒》。

嘉義：法雨道場（原名新雨道場），1999。

DṬm　CSCD 的 Dīgha Nikāya-Ṭīkā

《Dhp》　O.von Hinüber & K.R. Norman（ed.），*Dhammapada*. PTS, 1995. 又代稱為《法句經》。

《Dhp 英譯》　K.R. Norman（trans.），The Word of the Doctrine. PTS, 2000.

《DhpA》　*Dhammapada Aṭṭhakathā*。又代稱為《法句經註》。

《Heirman2002》　Ann Heirman, *Rules for Nuns according to the Dharmaguptavinaya*, Delhi:Motilal Banarsidass Publication., 2002.此書是《律藏四》尼律的研究、英譯與註解。

《Hirakawa1982》　Akira Hirakawa(平川彰), Monastic Discipline for the Buddhist Nuns: An English Translation for the Chinese Text of the Mahāsāṃghika-Bhikṣuṇī-Vinaya, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1982.

《Kabilsingh1991》　Chatsumarn Kabilsingh（Translated into English），*The Bhikkhunī Pātimokkha of The Six Schools*, Bangkok: Thammasat University Press, 1991.

《M70》I p.477　《中部第 70 經，PTS 出版的第一冊第 477

	頁。
M	Majjhima Nikāya
MA	Majjhima Nikāya-Aṭṭhakathā
MAm	CSCD 的 Majjhima Nikāya-Aṭṭhakathā
MṬm	CSCD 的 Majjhima Nikāya- Ṭikā
PM	PTS 出版的 *Paṭisambhidāmagga*《無疑解道》。
《P＆N2003》	W. Pruitt(ed.)& K.R. Norman（tr.), *The Pāti-mokkha*, PTS 2003. 此書包含比丘戒與比丘尼戒的巴利語英譯對照。
《Prebish1975》	C.S.Prebish, Buddhist Monastic Discipline: The Sankrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahā-sāṃghikas and Mūlasarvāstivādins, 1st edition 1975; Delhi:Motilal Banarsidass Publication., 1996.
Pug	Puggala-paññatti。又簡稱為《人施設論》。
PugA	Puggala-paññatti-Aṭṭhkathā。又簡稱為《人施設論註》。
《Roth1970》	Gustav Roth（ed.） *Bhikṣuṇī-Vinaya.* Patna: K.P. Jayaswal Research Institute1970. 此書編輯梵文本的大眾說出世間部比丘尼律，可比較《平川彰 1982》(英譯《律藏僧》的比丘尼律)。

S	Samyutta-Nikāya
《S12:70》II pp.119-128	
《S1:42》I 第 143 頌	《相》的第一相應第 42 經，PTS 新版第一冊（Spn）的第 143 頌。《相英譯 b》也據此標頌號。
《S42:10》IVp.325	PTS 版，《相》的第 42 相應第 10 經，第四冊第 325 頁。
SA	Samyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā
SAm	CSCD 的 Samyutta-Nikāya-Aṭthakathā
SAmII p.114	CSCD 的 *Samyutta-NikAya-ATthakathA*，緬甸頁碼第二冊第 114 頁。
Sap	PTS 出版的 Samyutta-Nikāya-Aṭthakathā
Sm	CSCD 的 Samyutta-Nikāya。
SPm	CSCD 的 *Samantapāsādikā*。這是《律藏巴》的註解書。
Sp n	G.A. Somaratne （ed.）, *Saṁyutta Nikāya*, Volume I, Oxford, PTS 1998. 這是《相應部・有偈篇第一》的新校訂版，頌文有作編號，《相英譯 b》依之編號。
SṬm	CSCD 的 SamyuttaNikāya-Tīkā
Vib	PTS 出版的 *VibhaGga*.
VMm	CSCD 的 Visuddhimagga.

VMp	PTS 出版的 *Visuddhimagga*.又代稱為《清論》。
VMṬm	CSCD 的 *Visuddhimagga-mahāṭīkā*.又代稱為《清論疏》。
VMw	H.C. Warren & Dharmananda Kosambi, *Visuddhimagga*. Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1989 重版。本書各章都有分段，《清論英譯 n》依此而分段。
VP	*Vinaya Piṭaka*。中文代稱《律藏巴》。
VPṬm	Vinaya Piṭaka-Tīkā。中文代稱《律藏巴疏》。
《W&G2002》	P.R. Wijeratne and R.Gethin,trans. Summary of the Topics of Abhidhamma and Exposition of the Topics of Abhidhamma. 本書是 Abhidhammattha saṅgaha（《達摩攝義》）& Abhidhamma-atthavibhāvinīṭīkā（《達摩攝義疏》）的英譯本）。又代稱為《達攝疏英譯》。PTS, 2002.

二　現代學者的著作（含佛教外的作品）[642]

《丁敏 1996》　丁敏著，《佛教譬喻文學研究》。台北：法鼓文化，1996。

《丁偉佑 1998》　丁偉佑（G. Waldemar Degner）著，劉秀珠譯，《釋經學的理論與實踐》。新竹：信義神學院出版，1998。

《中村元 14》　中村元著，《中村元選集（決定版）第 14 卷．原始佛教的成立》。東京：春秋社，1992。

《中村元 18》　中村元著，《中村元選集（決定版）第 18 卷．原始佛教的社會思想》。東京：春秋社，1993。

《中村元 1980》　Hajime Nakamura（中村元）, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, 1980, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1996 重版。

《中村元 1995》　中村元著，釋見憨與陳信憲合譯，《原始佛教：其思想與生活》。嘉義：香光書鄉，1995。

[642]本文待出版之際，發現兩篇相關的論文。〈林崇安 2003〉中，指出：「『三學』是《長阿含經》的核心教導所在，而不是後代所傳說的：『破諸外道，是長阿含』或『吉祥悅意』而已」(頁 27)。〈越建東 2004〉中，評介：「西方學界對早期佛教口傳文獻的研究近況」。

〈中村元 1996〉　中村元著，〈佛教研究の新しい方向——Vipassanā について〉《東方》Vol.11，頁 5-15，東京：東方學院，1996。

《水野弘元 1934》　水野弘元著，《南方上座部（巴利佛教）論書解說》。日本：佛教年鑑社，1934。

《水野弘元 1978》　水野弘元著，《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》。東京：ピタカ株式會社，1964 年初版，1978 改訂版。

〈水野弘元 1988〉　水野弘元著，〈雜阿含經の研究と出版〉。刊於《佛教研究》第十七號，1988 年。關世謙中譯，〈雜阿含經之研究與出版〉。收於吳老擇編，《雜阿含經之研究》頁 1-104。高雄：妙林出版社，1988 年。

《水野弘元 1》　水野弘元著，許洋主譯，《水野弘元著作選集（一）——佛教文獻研究》。台北：法鼓文化，2003。頁 437-508 收入〈水野弘元 1988〉。

《水野弘元 2》　水野弘元著，釋惠敏譯，《水野弘元著作選集（二）——佛教教理研究》。台北：法鼓文化，2000。

《水野弘元 3》　水野弘元著，釋達和譯，《水野弘元著作選集（三）——巴利論書研究》。台北：法鼓文化，2000。

《天襄 1998》　天襄法師著，《《雜阿含經．受相應》之研

究》。台北：法鼓文化，1998。

〈王順民 1995〉　王順民著，〈當代台灣佛教變遷之考察〉。刊於《中華佛學學報》第 8 期（1995 年），頁 315-342。台北：中華佛學研究所。

〈王順民 1998〉　王順民著，〈「人間佛教」的遠見與願景——佛教與社會福利的對話〉。刊於《中華佛學學報》第 11 期（1998 年），頁 227-253。台北：中華佛學研究所。

《平川彰 1960》　平川彰著，《律藏の研究》（1st edtion1960）。日本：山喜房佛書林，1970。

《平川彰 1964》　平川彰著，《原始佛教の研究》。日本：春秋社，1964。

《平川彰 1974》　平川彰著，《インド佛教史》。日本：春秋社，1974。中譯，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，頁 9-13，2002 年。

《平川彰 1982》　Akira Hirakawa（平川彰）著，*Monastic Discipline For The Buddhist Nuns*，Patna: K.P. Jayaswal Research Institute1982。本書是《律藏僧》的比丘尼律之英譯，可比較《Roth1970》（編輯梵文本的大眾說出世間部比丘尼律）。

《平川彰 1994》　平川彰著，《二百五十戒の研究》I-IV。《平川彰著作集》第 14-17 卷。日本：春秋社，1994-95。

《平川彰 1998》　平川彰著，《比丘尼律の研究》。《平川彰著作集》第 13 卷。日本：春秋社，1994-95。

《田中教照 1991》　田中教照著，《初期佛教の修行道論》。東京：山喜房佛書林，1991。

《世紀 2002》　昭慧法師與江燦騰編著，《世紀新聲—當代台灣佛教的入世與出世之爭》。台北：法界出版社，2002 年。

《印佛史》　印順法師著，《印度佛教思想史》。台北：正聞出版社，1988 年 4 月初版。本書也簡稱為《印順 1988》。

《印順 6》　印順法師著，《攝大乘論講記》。《妙雲集》第 6 冊。台北：正聞出版社。下引印順法師的著作中，出版單位若是正聞出版社，不重覆註明。印順法師的著作一概放在現代學者的著作之中，即使本書是專論的講記。

《印順 8》　印順法師著，《佛法概論》。《妙雲集》第 8 冊。台北：正聞出版社。

《印順 9》　印順法師著，《中觀今論》。《妙雲集》第 9 冊。

《印順 10》　印順法師著，《唯識學探源》。《妙雲集》第 10 冊。

《印順 11》　印順法師著，《性空學探源》。《妙雲集》第 11 冊。

《印順 12》　印順法師著，《成佛之道》(增注本)。

《印順 14》　印順法師著，《佛在人間》。《妙雲集》第 14 冊。

《印順 15》　印順法師著，《學佛三要》。《妙雲集》第 15 冊。

《印順 16》　印順法師著，《以佛研究佛法》。《妙雲集》第 16 冊。

《印順 20》　印順法師著，《無諍之辯》。《妙雲集》第 20 冊。

《印順 22》　印順法師著，《佛教史地考論》。《妙雲集》第 22 冊。

《印順 23》　印順法師著，《華雨香雲》。《妙雲集》第 23 冊。

《印順 24》　印順法師著，《佛法是救世之光》。《妙雲集》第 24 冊。

《印順 1968》　印順法師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》。1968 年初版。

《印順 1971a》　印順法師著，《原始佛教聖典之集成》。1971 年 2 月初版，1988 年修訂本。

《印順 1971b》　印順法師著，《中國禪宗史》。1971 年 6 月初版。

《印順 1981a》　印順法師著，《初期大乘佛教之起源與開展》。1981 年 5 月初版。本書也簡稱為《初

大》。

《印順 1981b》　印順法師著，《如來藏之研究》。1981 年 12 月初版。

《印順 1983》　印順法師編，《雜阿含經論會編》。1983 年 7 月出版。

《印順 1985a》　印順法師著，《空之探究》。1985 年 8 月初版。

《印順 1985b》　印順法師著，《遊心法海六十年》。1985 年 3 月初版。本書頁 38 已概述《印順 1985a》。本書雖出版於前，應寫於後。

《印順 1988》　印順法師著，《印度佛教思想史》。1988 年 4 月初版。本書也簡稱為《印佛史》。

《印順 1989》　印順法師著，《契理契機之人間佛教》。台北：正聞出版社，1989 年 8 月初版。

《印順 1994》　印順法師著，《平凡的一生》（增訂本）。1994 年 7 月出版。

〈印順 2001〉　印順法師回覆〈中佛淨秘字第九〇一〇六號〉。刊於《弘誓》第 52 號（佛教弘誓學院刊行，90 年 8 月），頁 7。

〈印順 2002〉　〈印順導師開示摘錄〉，收於《呂勝強 2003》頁 85-147。頁 85 編入者的〈附記〉提到：全文已呈「導師過目」，但未提到作者核可同意全文否。全文分五次，在 1983-2002 之間。

《印順法師佛學著作集 CD》
台北：印順文教基金會，2002 第三版。

《印順華 2》　印順法師著，《華雨集》第 2 冊。全套共五冊，1993 年 4 月初版。

〈冉雲華 1983〉　冉雲華著，岑溢成譯，〈佛學研究方法論序〉。序於吳汝鈞著，《佛學研究方法論》（本書簡稱為《吳汝鈞 1983》），頁 I -V 。

《朱文光 2002》　朱文光著，《佛學研究方法論》。中正大學中文所博士論文，2002。

〈江燦騰 1988〉　江燦騰著，〈台灣當代淨土的新動向〉。刊於《東方宗教研究》第 2 期（1988 年 9 月），頁 165-184，台北：文殊文化有限公司。

《江燦騰 1998》　江燦騰著，《中國近代佛教思想的諍辨與發展》。台北，南天書局，1998。

〈宇井伯壽〉　宇井伯壽著，中譯者不詳，〈關於阿含經成立之考察〉。收於《佛光阿含藏》附錄（上），頁 97-194，高雄：佛光出版社，1988 年。

〈自拙 2003〉　自拙法師著，〈從上座部佛教的觀點探討毗婆奢那（內觀）禪法〉。刊於《中華佛學研究》第七期（2003 年）。台北：中華佛學研究所。（此文乃英文）

〈何孟玲 2002〉　何孟玲著，〈《阿含經》的慧解脫——以純觀行為中心〉。收於《宗教與心靈改革研討論會

論文集》(高雄:道德院,2002),頁 207-247。

《如石 2002》　如石法師著,《現代大乘起信論》。台灣南投:南林出版社,2002 年 7 月增訂版。

《吳汝鈞 1983》　吳汝鈞著,《佛學研究方法論》。台北:學生書局,1983 年。

《呂凱文 2002》　呂凱文著,《初期佛教「緣起」概念析論:緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》。輔仁大學哲研所博士論文,2002 年。

《呂勝強 1998》　呂勝強編,《妙雲法雨的禪思》。台北:佛教青年文教基金會,1998。

《呂勝強 2003》　呂勝強著,《人間佛教的聞思之路》。高雄:高雄正信佛青會,2003 年。

《呂澂 1982》　呂徵著,《印度佛學思想概論》。台北:天華出版社,1982。

《佛陀法》　Nārada Mahāthera, *The Buddha and His Teaching*, 1973。學愚法師中譯,《佛陀與佛法》。高雄:佛陀教育中心倡印,1999 年。

《李鳳媚 1999》　李鳳媚著,《巴利律比丘戒研究》。嘉義:新雨出版社,1999。

《初大》　印順法師著,《初期大乘佛教之起源與開展》。1981 年 5 月初版。本書也簡稱為《印順 1981a》

〈林崇安 2003〉　林崇安著，〈《長阿含經》與《長部》的核心教導〉。刊於《法光學壇》第七期（2003），頁 27-46。台北：法光雜誌社。

〈林朝成 2002〉　林朝成著，〈生態女性主義與人間佛教的環境關懷〉。發表於弘誓學院主辦《第三屆印順導師思想之理論與實踐研討會》，2002 年。

〈林＆郭 2003〉　林朝成與郭正宜共著，〈地方感與大地僧團——史耐德佛教環境哲學再探〉。刊於《佛學研究中心學報》第 8 期（2003 年），頁 163-186。台北：台灣大學文學院佛學研究中心。

《林鎮國 2002》　林鎮國著，《辯證的行旅》。台北：立緒文化，2002。

《明法 2002》　明法比丘編，《亞洲原始佛教道場指南》。嘉義：法雨道場，2002。

《帕奧 1》　帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯，《智慧之光》。高雄：財團法人淨心文教基金會，2000。

《帕奧 2》　帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯，《如實知見》。高雄：財團法人淨心文教基金會，2000。

《帕奧 4》　帕奧禪師著，弟子合譯，《正念之道》。高雄：淨心文教基金會，2001 年。

《帕奧 5》　帕奧禪師著，弟子合譯，《轉正法輪》。高雄：淨心文教基金會，2002 年。

《帕奧全》　帕奧禪師著，弟子合譯，《智慧之光》（增訂

版）。出版單位只列出網址：http://www.buddhastation.org，2003。此書幾乎包含了緬文版的禪修手冊，與《帕奧 1》的不同主要是詳細說明觀禪的修法。

《帕奧英 1》　Pa Auk Sayadaw, *Mindfulness of Breathing & Four Elements Medition*. Malaysia: W.A.V. E., 1995.

《帕奧英 2》　Pa Auk Sayadaw, *Light of Wisdom*　Malaysia: W. A.V. E., 1996.

《帕奧英 3》　Pa Auk Sayadaw（1999）*Knowing and Seeing* Malaysia: W.A.V.E., 2003 Revised Edition.

《性空 2003a》　性空法師（Ven.Dhammadīpa）著，《念處之道》。嘉義：香光書鄉，2003。

《性空 2003b》　性空法師（Ven.DhammadIpa）著，《四聖諦與修行的關係》。嘉義：香光書鄉，2003。

《性廣 2001》　性廣法師著，《人間佛教禪法及其當代研究》。台北：法界出版社，2001 年。

〈宣方 2003〉　宣方著，〈人間正道是滄桑〉。刊於《普門學報》第 17 期（2003 年 9 月），頁 1-22，佛光山普門學報社。

《前田惠學 1964》　前田惠學著，《原始佛教聖典の成立史研究》。東京：山喜房佛書林，1964。

《淨海 1975》　淨海法師著，《南傳佛教史》。台北：正聞出

版社，1975。

〈森章司 1979〉　森章司著，〈南方上座部の行道論〉。刊於《東洋學論叢》第 4 號（1979），頁 71-123。

〈高明道 1991〉　高明道著，〈蟻垤經初探〉。刊於《中華佛學學報》第 4 期（1991 年），頁 29-74，台北：中華佛學研究所。

《清德 2001》　清德法師著，《印順導師的律學思想》。台北：雲龍出版社，2001。

《清論導讀》　護法法師與陳水淵合著，《涅槃的北二高——清淨道論導讀》。台南：法源中心出版。1997 年 9 月初版。

〈陳水淵 1997a〉　陳水淵著，〈試窺印順法師的思想大要——以緣起貫通〉。上、下刊於《法光學壇》第一期頁 90-102（1997）、第二期頁 38-49（1998）。台北：法光雜誌社。此文的部份內容待修正。

〈陳水淵 1997b〉　陳水淵著，〈印順的緣起論——從康德的知識論出發〉。刊於《圓光佛學學報》第二期，頁 91-104。台灣：圓光出版社，1997 年 10 月。

〈陳美華 2002〉　陳美華著，〈個人、歷史與宗教——印順法師、「人間佛教」與其思想淵源〉。刊於《中華佛學學報》第 15 期（2002 年），頁 427-456。台北：中華佛學研究所。

《基督教新約》　《新約聖經．中英對照》（中文是和合本）。

香港：國際聖經協會，2000。

《基督教聖經》　《聖經》(現代中文譯本)。香港：聖經公會，第五版，1987。

《莊春江 1992》　莊春江編著，《雜阿含經二十選》。高雄：正信佛青，1992 年初版，1998 年三版增訂。

《莊春江 2003》　莊春江編著，《阿含經故事選》。高雄：正信佛青，2003。

《教會發微》　漢斯昆著，田永正譯，《教會發微》。台北：光啟社，1976。

《傅偉勳 1986》　傅偉勳著，《西洋哲學史》。台北：東大圖書公司，1986。

《傅偉勳 1990》　傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學》。台北：東大圖書公司，1990。

《溫金柯 1994》　溫金柯著，《生命方向之反省》。台北：現代禪出版社，1994。

《溫金柯 2001》　溫金柯著，《繼承與批判印順法師人間佛教思想》。台北：現代禪出版社，2001。

〈溫宗堃 2003a〉　溫宗堃著，〈漢譯《阿含經》與阿毗達摩論書中的「慧解脫」—以《雜阿含經．須深經》為中心〉。刊於《正觀雜誌》第 26 期（台灣南投，2003 年 9 月），頁 4-53。

〈溫宗堃 2003b〉　溫宗堃著，〈純觀乘者所依的定——剎那定與

	如電三味〉。發表於第六屆（2003）「宗教與心靈改革」研討會，高雄道德院、文山教育基金會、如實佛學研究室主辨。
〈溫宗堃 2004〉	溫宗堃著，〈《須深經》的版本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉。將刊於《中華佛學研究》第八期（2004 年）。台北：中華佛學研究所。本書引用此文時，參考其待修訂稿，而非待刊稿。
《奧斯邦 1991》	格蘭・奧斯邦（Grant R.Osborne）著，劉淑良譯，《基督教釋經學手冊》（英文第一版 1991）。台北：校園出版社，1999。
《黃雪梅 1999》	黃雪梅著，《慧解脫所依二智及定地之研究》。台北：華梵大學，1999 年碩士論文。
《惠敏 1994》	惠敏法師著，《「聲聞地」おける所緣の研究》。東京：山喜房佛書林，1994 年出版。
《惠敏＆關 1997》	惠敏法師與關則富共著，《大乘止觀導論》。台北：法鼓文化，1997。
〈惠敏 2002〉	惠敏法師著，〈鑑往知來，學習佛陀的人間關懷；溯源窮流，發揮菩薩之人本精神〉。收於莊崑木譯平川彰著，《印度佛教史》，台北：商周出版社，頁 9-13，2002 年。
〈越建東 2004〉	越建東著，〈西方學界對早期佛教口傳文獻的研究近況評介〉。刊於《中華佛學研究》第八

期（2004 年），頁 327-348。台北：中華佛學研究所。

〈越＆黃 2003〉　越建東與黃文玲採訪整理，〈醉心巴利經藏的英國學者—柯新斯教授〉。刊於《人生雜誌》第 241 期（2003 年 9 月），頁 89-93

《塚本啟祥 1966》　塚本啟祥著，《佛教教團史の研究》。東京：山喜房佛書林，1966 第一刷，1980 第二刷。

《楊郁文 1993》　楊郁文著，《阿含要略》。台北：東初出版社，1993 年初版。

《楊郁文 2000》　楊郁文著，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》。台北：甘露道出版社，2000 年。

〈楊郁文 2003〉　楊郁文著，〈《阿含辭典》編輯體例說明〉。刊於《中華佛學學報》第 16 期（2003 年），頁 67-108。台北：中華佛學研究所。

《楊惠南 1991》　楊惠南著，《當代佛教思想展望》。台北：東大圖書公書，1991。

〈楊惠南 2000a〉　楊惠南著，〈從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉。刊於《佛學研究中心學報》第 5 期（2000 年），頁 275-312。台北：台灣大學文學院佛學研究中心。

〈楊惠南 2000b〉　楊惠南著，〈「人間佛教」的經典詮釋—是「援儒入佛」或回歸印度〉。刊於《中華佛學學報》第 13 期（2000 年），頁 479-504。台北：中

華佛學研究所。

〈聖嚴 1985〉　聖嚴法師著，《比較宗教學》。台北：正中書局，1987。

〈聖嚴 1987〉　聖嚴法師著，〈劃時代的博士比丘〉。收於印順法師編，《法海微波》。台北：正聞出版社，1987。

《趙敦華 1996》　趙敦華著，《中世紀哲學史》。台北：七略出版社，1996。

〈蔡奇林 2001a〉　蔡奇林譯（注），〈巴利學的現況與未來任務〉（翻譯・補注），《正觀雜誌》第 18 期（台灣南投，2001 年 9 月），頁 171-209。（譯自：K.R. Norman, “The present state of Pali studies, and future tasks”,C*ollected Papers*, vol. VI, Oxford, PTS 1996, pp.68-87.）

〈蔡奇林 2001b〉　蔡奇林著，〈「大名聲」（vighuṣṭa-śabda）與「離覆障」（vivatta-chadda）─兼談注釋家與文法家對巴利文獻的影響〉，《正觀雜誌》第 17 期（台灣南投，2001 年 6 月），頁 105-37。

〈蔡奇林 2002〉　蔡奇林著，〈巴利學研究紀要：1995-2001〉，《正觀雜誌》，第 20 期（台灣南投，2002 年 3 月），頁 227-83。

〈蔡奇林 2004〉　蔡奇林即將發表〈《漢譯南傳大藏經》譯文問題舉示・評析——兼為巴利三藏的新譯催

生〉。

《蔡耀明 2001》　蔡耀明著，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土—內在建構之道的佛教進路論文集》。南投：正觀出版社，2001。

《鄭志明 2000》　鄭志明主編，《宗教與非營利事業》。嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000。

〈鄭志明 2002〉　鄭志明著，〈從大陸佛教現況談未來發展〉。刊於中華佛學研究所印行《兩岸佛教教育研究現況與發展研討會》（頁 139-148），2002 年 4 月。

〈增谷文雄〉　增谷文雄著，〈阿含經總論〉。收於《佛光阿含藏》附錄（上），頁 217-295，高雄：佛光出版社，1988 年。

〈禪中國化〉　林朝成與陳水淵共著，〈玄學與達摩禪中國化的重新評價—讀《中國禪宗史》〉。發表於成功大學中文系主辦《第三屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會》頁 747-771。1996 年。

〈雜整〉　印順著，〈雜阿含經部類之整編〉。收於《雜會上》。

《賴賢宗 2003》　賴賢宗著，《佛教詮釋學》。台北：新文豐出版社，2003 年。

〈蕭振邦 2003〉　蕭振邦著，〈佛學研究一般方法論〉。《正觀雜誌》，第 24 期（台灣南投，2003 年 3 月），

頁 91-137。

《謝國平 1985》　謝國平著，《語言學概論》。台北：三民書局，1985。

〈藍吉富 2002a〉　藍吉富著，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉。發表於弘誓學院主辨《第三屆印順導師思想之理論與實踐研討會》，2002 年。

〈藍吉富 2002b〉　藍吉富著，〈兩岸佛學教育與佛學研究回顧與前瞻〉。刊於中華佛學研究所印行《兩岸佛教教育研究現況與發展研討會》（頁 149-154），2002 年 4 月。

〈觀淨 1999〉　比丘觀淨著，〈原始佛教念佛思想的一些原則〉。發表慈光禪學研究所與中華禪淨協會主辦《第二屆兩岸禪學研討會論文集》，頁 347-364。台中：慈光禪學研究所與中華禪淨協會，1999 年 10 月出版。

《觀淨 2001》　比丘觀淨著，《南傳上座部《攝阿毗達摩義論》的哲學思想研究》。東海大學哲研所博士論文，2001 年。

《Ariyaseko1998》　Bhikkhu Ariyaseko, The Bhikkhus' Rules: A Guide for Laypoeple. Malaysia: W.A.V.E.,1998.

《Bapat1937》　P.V.Bapat,*Vimuttimagga and* Visuddhimagga. Poona: Fergusson College,1937.

〈Bond1982〉 George D. Bond, The Word of the Buddha: The Tipiṭaka and Its Interpretation in Theravāda Buddhism. Colombo: M. D. Gunasena & Co. Publichers, 1982. 筆者尚未直接見到本書。

〈Bond1988〉 George D. Bond, "The Gradual Path as a Hermeneutical Approach". In Donald S. Lopez（ed.）, *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press/ Kuroda Institute, 1988.

〈Bronkhorst1985〉 J. Bronkhorst, "Dharma and Abhidharma", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48（1985）, pp.305-320. 本書引述此文時，轉引自〈Manné1990〉。

《Bronkhorst1986》 J.Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*,1st edition, Stuttgart, 1986, 2nd edition, Delhi:Motilal Banarsidass Publication, 1993.

〈Bucknell1984〉 Rod Bucknell "The Buddhist Path of Liberation: An Analysis of the Listing of Stages ", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* .7.2（1984）, pp.375-409.

〈Bucknell1993〉 Rod Bucknell "Reinterpreting the Jhāna ", *Journal of the International Association of*

Buddhist Studies 16.2（1993）, pp.375-4

〈Bucknell2000〉 Rod Bucknell, ”Foreword” in 《Mun-keat2000》pp.IX-XI.

《Buddhist Hermeneutics 1988》

Donald S. Lopez(ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press/Kuroda Institute, 1988.

《Chakravarti1996》 Uma Chakravati, *The Social Dimesion of Early Buddhism*, Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996.

〈Collins1990〉 S Collins, “On the Very Idea of the Pāli Canon”, *Journal of Pali Text Society* 15（1990）, pp.89-126.

〈Cousins1973〉 L.S. Cousins, ‘‘Buddhist Jhāna: Its Nature and attainment according to the Pāli sources’, *Religion* 3, 1973, pp.115-131.

〈Cousins1983〉 L.S.Cousins , ”Pali oral Literature”, *Buddhist Studies: Ancient and Modern* （pp.1-11） ed. By Philip Denwood and Alexander Piatigorsky, London:Courzon,1983.

〈Cousins1984〉 L.S.Cousins ,’Samatha-yāna And Vipassanā-yāna’, *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa*. Ed. By Gatare

Dhammapala, Richard Gombrich and K.R. Norman. Nugegoda:University of Jayewardenepura, 1984, p.56-68.

〈Cousins1992〉 L.S.Cousins, ‘Vitakka/Vitarka and Vicāra:Stages of Samādhi in Buddhism and Yoga”, *Indo- Iranian Journal*, Vol.35, 1992, pp.137-157

〈Cousins1996〉 L.S.Cousins,’ The Origins of Insight Meditation’, *The Buddhist Forum*, Vol 4,London:School of Oriental and African Studies University of London,1996,pp.35-58.

《Dhamminda1994》 Bhikkhu Dhamminda, A life free of Money, Myanmar: Yuzana Photo Studio, 1994.中譯本，庫那威羅比丘，《分文不取》。嘉義：新雨出版社，1999。

《Gethin1992》 R. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, 2nd edition Oxford: Oneworld, 1992, 2nd.2001.

《Gethin1998》 R. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, 1998.

〈Gombrich1990〉 Richard F. Gombrich, ‘Recovering the Buddha’s Message’, David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen（eds.）, *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, pp.5-23, Leiden, 1990.

《Gombrich1996》 Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 1ST ed.1996, 1997.

《Gunaratana1985》 Gunaratana H. Mahāthera, *The Path of Serenity and Insight.* Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1985, 2002.

《Gunaratana1988》 Mahāthera H.Gunaratana, *The Jhānas in Theravāda Buddhist Meditation.* Kandy: Buddhist Publication Society, 1988.

《Hamilton2000》 Sue Hamiiton, *Early Buddhism: A New Approach*, London: Curzon Press, 2000.

《Holt1981》 John C. Holt, Discipline:The Canonical Buddhism of The Vinayapiṭaka. Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1981, 1995.

《Janaka1960》 JanakAbhivaMsa，緬文著作《戒本譯註研究》（含比丘戒與比丘尼戒）。MahAgandhayone 大學，約 1960 年之間初版，2001 年再版。

《Jayatilleke1963》 K.N. Jayatilleke *Early Buddhist Theory of Knowledge* Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1963.

〈Jong1991〉 J.W. de Jong, 'Buddhist Studies（1984-1990）', *Memoirs of the Chū ō Academic Research Institute*（中央學術研究所紀要）, 20, pp.1- 60,

	1991. 此文有郭忠生中譯，〈1984-1990 之佛學研究〉。《諦觀》第七十九期（1994 年 10 月），頁 1-67。
〈Jong1993〉	J.W. de Jong, 'The Beginnings of Buddhism', *The Eastern Buddhhism*, Vol. XXVI, No.2, pp.11-30, 1993.
《Kabilsingh1984》	Chatsumarn Kabilsingh, *A Comparative Study of The Bhikkhunī Pātimokkha of The Six Schools*, Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1984.
《Kalupahana1992》	David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy（1992）. Delhi: Motilal Banarsidass Publication,1994.
〈Kawanami1990〉	Hiroko Kawanami, "The Religion Standing of Burmese Buddhist Nuns（thilá-shin）: The Ten Precepts and Religious Respect Word" , *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 13.1（1990）, pp.17-39.
《Lamotte1988》	Étienne Lamotte, History of Indian Buddhism: From The Origins To The śaka Era, Louvain, 1988.
《Lopez 1988》	Donald S. Lopez,〈Introduction〉in: *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press/Kuroda Institute, 1988. 本書代稱作

《Buddhist Hermeneutics 1988》

《Mahasi1971》 Mahasi Sayadaw, trans. from the Burmese by U Pe Thin and Myanaung U Tin, *Practical Insight Mdtiaton*. Kandy: Buddhist Publication Society,1971.

《Mahasi1977》 Mahasi Sayadaw, *Discourse on The Basic Practice of The Satipatthāna Vipassanā*. Thailand Jolburi: Viveka Āsom, 1977.

《Mahasi1985》 Mahasi Sayadaw. trans. by Nyānaponika Thera, *The Progress of Insight*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1985. 第一部份是英譯既相關解說；頁 47-71 是第二部份，乃 Mahasi Sayadaw 親禩的巴利本。

〈Manné1990〉 Joy Manné,"Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature", *Journal of Pali Text Society*15（1990）, pp.29-87.

〈Maraldo1986〉 John C. Maraldo, Hermeneutics and Historicity in the study of Buddhism, in *The Eastern Buddhist*19（1986） ,1,pp.17-43.

《Mun-keat2000》 Mun-keat Choong , The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A comparative study based on the Sutranga portion of the Pali

Samyutta-Nikaya and the Chinese Samyukta-gama （Beitrage zur Indologie Band 32; Wiesbaden: Harrassowitz , 2000）.

《Minh-Chau1964》 Bhikṣu Thich Minh Chau, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya*, 1964; Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1991.

《Nārada1996》 U Nārada Sayadaw, Guide To Conditional Relations Part I . London: PTS, 1996.

《Norman1983》 K.R.Norman, *Pāli Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.

〈Norman1990〉 K.R. Norman, "Pāli and the language of the heretics", *Collected Papers I* ,I, Oxford, PTS 1990, pp.238-46. 蔡奇林譯（注），〈巴利語與異教語言〉，《正觀雜誌》，第 19 期，2001 年 12 月，頁 95-114。

《NormanIV》 K.R.Norman, *Collected Papers IV*, PTS, 1993.

《Norman1997》 K.R.Norman, *A Philological Approach to Buddhism*, School of Oriental and African Studies, University of London 1997.

《Nyanaponika1985》 Thera Nyanaponika, *Abhidhamma Studies*. Kandy: Buddhist Publication Society.

《Pachow1955》 W.Pachow, *A Comparative Study of The*

Prātimokṣa, West Bengal: The Sino-Indian Culture Society, 1955.

〈Poussin1936-7〉 de La Vallée Poussin, "Musīla et Nārada: Le Chemin de Nirvāṇa", *Mélanges chinois et bouddhiques* V, 1936-7, pp.189-222。本書引述此文的部份內容時，參考自《Gombrich1996》（特別是頁 133-134）。

《Prebish1994》 C.S. Prebish, *A Survey of Vinaya Literature*, 台北：今論出版社，1994。

《Putuwar1991》 Sunanda Putuwar, *The Buddhist Sangha: Paradigm of the Ideal Human Society*, Maryland: University Press of America,1991.

《Satipatthana》 Buddha Sasana Nuggaha Origination （ed.）, *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, Rangoon: Buddha Sasana Nuggaha Origination, 1979.

〈Schmithausen1981〉 Lambert Schmithausen,'On Some Aspects of Descriptions or Theories of "Liberating Insight " And "Enlightenment" in the Early Buddhism', *Studies Zum Jainismus und Buddhismus* （Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf）, Herausgegeben von K.Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden, 1981, pp.199-250.

〈Schmithausen1990〉 Lambert Schmithausen, 'Preface'. David

Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen（eds.）, *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, pp.1-5, Leiden, 1990.

《Schopen1997》 Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: University of Hawai'I Press, 1997.

《Sīlananda1990》 Sīlananda Sayadaw, *The Four Foundation of Mindfulness.*Boston: Wisdom Publication, 1990.

《Sīlananda2002》 Sīlananda Sayadaw, *Pali Roots in Saddanīti*, Electronic version 1.0, 2002.

〈Stuart-Fox1989〉 Martin-Stuart-Fox, "Jhāna and Buddhist Scholasticism", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12.2（1989）, PP.79-110.

《S.Dutt1962》 S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1962

《ṬhAnissaro1994-01》 Bhikkhu ṬhAnissaro, *The Buddhist Monastic Code*,vol.1（1994,revised 1996）,vol.2（2001）. CA:Metta Forest Monastery.

《Vajirañāṇa1962》 Mahāthera Paravahera Vajirañāṇa, *Buddhist*

Meditation in Theory and Practice. Malaysia: Buddhist Missionary Society, 1962.

〈Vanhaelemeersch2000〉
Philip Vanhalemeersch（馮浩烈）,” The Netti-pakarana: Buddhist Hermeneutics”.刊於《中華佛學研究》第 4 期（2000 年），頁 307-337。台北：中華佛學研究所。

《Ｖetter1988》 T. Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden, 1988.

《Vinayamukha》 Krom Phraya, Vajirañāṇavarorasa, *The Enterance to the Vinaya（Vinayamukha）*.3vols. trans. from the Thai. Bangkok: Mahāmakuṭā-rājavidhyālaya , 1969-83.

〈Walters1999〉 Jonathan S. Walters,”Suttas as History:Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest（Ariyapariyesana-Sutta）”, *History of Religion* 38（1999）, pp.247-284.

《Warder1970》 A.K. Warder, *Indian Buddhismi*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1970.

《Wayman1979》 Alex Wayman（trans.）, *Calming the Mind and Discerning the Real,* Delhi:Motilal Banarsidass Publication, 1979.

《Winston1980》 L.King, Winston, *Theravāda Meditation:The*

Buddhist Transformation of Yoga. The Pennsylvania State University, 1980.

《Wijayaratna1990》 Mohan Wijayaratna, trans. by Claude Grangier & Steven Collins, *Buddhist Monastic Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

三 工具書

《日文法》 劉元孝＆劉玟伶著，《現代日語文法》。台北：幼獅出版社，1987 年初版。

《日典》 劉元孝主編，《永大當代日華辭典》。台北：永大書局，1989 年修訂版。

《巴文英 d》 Charles Duroiselle, *A Praticial Grammer Pali Language*. 此文法書雖於 1906 年初版於仰光，但分析清楚，系統簡練。

《巴文英 g》 Wilhelm Geiger, *A Pāli Grammar*，由 Batakrishna Ghosh 英譯，K.R. Norman 修訂重編，Oxford, PTS 1994.

《巴文英 o》 Thomas Oberlies, Pāli : A Grammar of the Language of the Theravāda Tipiṭaka, Berlin: de Gruyter, 2001.

《巴文英 v》 Vito Perniola S. J., *Pali Grammar*, Oxford, PTS 1997.

《巴文英 w》	A.K. Warder, *Introduction to Pali*, Oxford, PTS 1991（3rd ed.）.（1st ed.,1963; 2nd ed. 1974）
《巴文日》	水野弘元著，許洋主譯，《巴利文法》。台北：華宇出版社，1986。
《巴典日》	水野弘元著，《パーリ語辭典》(二訂)。東京：春秋社，1981。
《巴典英 m》	Cone Margaret, *A Dictionary of Pali*（Part I, a-kh）, Oxford, PTS 2001。
《巴典英 p》	T.W. Rhys Davids& W. Stede, *Pali-English Dictionary*. London: PTS.
《巴典英 c》	*A Critical Pali Dictionary*, Copenhagen, 1924-.
《巴典英 ch》	R.C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875.
《巴專典》	Malalasekera,G.P.:*Dictionary of Pali Proper Name*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1995.
《四部錄》	赤沼智善著，《漢巴四部阿含互照錄》。台北：華宇出版社，1986 年。
《印典》	赤沼智善編，《印度固有名詞辭典》(增補訂正附)。京都：法藏館，1979 年第一版三刷。
《佛地圖》	佛陀時代的地圖參見《Lamotte1988》。平川彰著，釋顯如與李鳳媚譯，《印度佛教史上》，

書前的地圖修改自《前田惠學 1964》。嘉義：新雨道場，2001 年。

《佛語典》　中村元著，《佛教語大辭典》(縮刷版)。東京：東京書籍株式會社，1981 年。

《南藏索引》　水野弘元著，《南傳大藏經總索引》(縮刷版)。大阪：東方出版社，1986 年。

《英典 c》　Cobuild English Language Dictionary, London: Collins, 1987.

《英典 l》　《朗文當代英譯雙解詞典》。香港：朗文出版公司，1988。

《梵文日》　辻直四郎著，《サンスクリット文法》(《梵語文法》)。日本：岩波書店，1974。

《梵文英 m》　A. Macdonell, *A Sanskrit Grammer for Students.* 1sted. 1901. Delhi: Motilal Banarsidass Publica- tion, 1993.

《梵字根》　William Dwight Whitney, *The Roots Verb-Forms and Primary Derivatives of The Sanskrit Language*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1991.

《梵典英》　Morier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1889, 1988.

《梵典日》　荻原雲來編，《梵和大辭典》(漢譯對照新裝

本）。日本：講談社，1986 年。

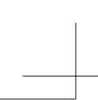
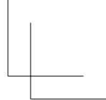
《梵佛典 III》　塚本啟祥．松長有慶．磯田熙文編著，《梵語佛典の研究》Ⅲ論書篇。東京：平樂寺書店，1990。

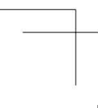
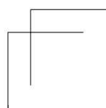
《漢典》　《漢語大字典》。大陸：四川辭書出版社，1995 年。

《緬語》　汪大年編著，《緬甸語概論》。北京：北京大學出版社，1997。

《BHS》　Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammer and Dictionary*, Yale University Press.

《EIP7》　edited by Karl H.Potter with Roberte. Buswell, Jr. and Padmanabh S. Jaini and Noble Ross Reat, *Encyclopedia of Indian Philosophies ,Volume VII Abhidhamma Buddhism To 150 A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1996.

上座部學院出版書籍

一、巴利三藏譯叢

01《比庫巴帝摩卡》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
02《大護衛經》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
03《上座部佛教唸誦集》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
04《經集》郭良鋆　編譯
05《巴利課誦》
編者：智行尊者
(Bhante U Nyanacara)
觀淨尊者(Bhante U Sopāka)
譯者：瑪欣德尊者
(Bhante U Mahinda)等
06《小誦經註》覓寂尊者　中譯
07《法句經》敬法比丘　中譯
08《增支部一集巴利》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda

二、帕奧禪師Pa-Auk Sayadaw 叢書

01《禪修入門與次第 – 帕奧禪師叢書選編》
02《顯正法藏》
03《入出息念》
04《突破止觀》
05《Knowing and Seeing(Revised Edition II)》
06《證悟涅槃的唯一之道》
07《菩提資糧》
08《去塵除垢》
09《智慧之光5版》
10《正念之道》
11《如實之見》
12《The Workings of Kamma》
(Second Revised Edition)

三、帕奧弟子叢書

01《上座部佛教修學入門》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
02《阿毗達摩講要》上集
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
03《您認識佛教嗎？》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
04《自然的代價》
吉祥尊者 Bhante U Maṅgala
05《上座部佛教修學入門》修訂版
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
06《沙馬內拉學處》修訂版
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
07《止觀法要》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
08《殊勝功德》
淨法尊者 Bhante U Dhammasubho
09《阿毗達摩講要》中集
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
10《沙門果經》講要
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
11《阿毗達摩講要》下集
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
12《佛陀的十二種惡報》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda
13《大金塔前的省思》
觀淨尊者 Bhante U Sopāka
14《復歸佛陀教導1》
觀淨尊者 Bhante U Sopāka

四、上座部佛教選輯叢書

01 南傳菩薩道
原作者：明昆三藏持者大長老
The Ven. Mingun Sayadaw
緬譯英：烏哥烈及烏叮靈
U Ko Lay and U Tin Lwin
英譯中：敬法比丘

五、弘護叢書

01 《植根上座部佛教於台灣》
烏給大長老Sayadaw U Kesarinda
觀淨尊者 Bhante U Sopāka

02《勤護教法—上座部道場成立十周年點滴》
觀淨尊者 Bhante U Sopāka

03《追思禮讚水尊者》
水尊者的弟子們

04《側記帕奧禪法在台灣—兼述南傳佛教與華人學潮之相遇》
觀淨尊者 Bhante U Sopāka

六、帕奧禪師蒞臺弘法滿十年叢書

01《顯正法藏》
帕奧禪師 Pa-Auk Sayadaw

02《散播慈愛》（華語）
原著：Thabyekan Sayadaw
英譯：淨法尊者 Bhante Dhammasubho

03《沙馬內拉學處》
瑪欣德尊者 Bhante U Mahinda

七、學院代贈送書籍

01《人施設論》
指導者：護法法師
翻譯整理者：釋覺恵

02《復歸佛陀的指導二》
觀淨尊者 Bhante U Sopāka

03《涅槃的捷運》
護法法師

帕奧弟子叢書14
《復歸佛陀的教導 (一)》
——兼論印順法師的詮釋

作　　者：比庫觀淨（Bhikkhu Sopāka)
出 版 者：台灣南傳上座部佛教學院
Taiwandīpa Theravāda Buddhist College
地　　址：台南市歸仁區民權八街85巷1號
No. 1, Lane 85, Ming Chuen Street 8 ,Guei Ren Dist,Tainan City 71148, Taiwan(R.O.C.)
電　　話：（06）2301406　　傳　　真：（06）2391563
網　　址：www.taiwandipa.org.tw
電子信箱：taiwandipa@gmail.com
中華民國一O七年三月初版一刷恭印1500冊

學院宗旨：植根上座部佛教於台灣

佛陀於贍部島(Jambu-dīpa)創覺，弘法建僧；長老聖弟子於蘭卡島(Laṅka-dīpa)傳承上座部佛教(Thera-vāda)，廣植為緬泰等地之文化傳統；就上座部佛教的現代傳佈，願教法廣傳於華人區，並植根於台灣島(Taiwan-dīpa)，即是令正法光照台灣(Taiwan dīpeti)，成為台灣之光(Taiwano dīpaṃ)。一言以蔽之，『植根佛教於台灣』(Buddhasāsanassa mūlāni Taiwandīpe otarantu.)。

立基於台灣為主之華人文化傳統，承續緬甸代表之上座部佛教文化傳統，旁擇西方為主之各地文化；以帕奧禪林之教學為宗教典範，指引方向；依巴利三藏學習佛教真理，勤修三學，斷盡三毒，以令正法久住。

結緣處

☒慈善精舍
22161新北市汐止區大同路一段337巷17弄9號5樓　　電話：02-26486948

☒丁敏哲居士
51064彰化縣員林鎮至善街118號　　電話：04-8338835

☒王正賜內兒科診所
70153台南市東區凱旋路223號　　電話：06-2008992

☒郭美麗
80656高雄市前鎮區長江街68號7樓　　電話：07-3343314

☒淨心文教基金會
80266高雄市苓雅區四維二路96號4樓　　電話：07-7238430

☒Four Noble Truths 122A E. Foothill
Blvd #243 Arcadia, CA 91006　　電話：+1.626.524.4864

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

復歸佛陀的教導．一，兼論印順法師的詮釋 / 觀淨尊者作．-- 初版．-- 臺南市 ： 臺灣南傳上座部佛教學院，民107.03

面 ； 公分．--（帕奧弟子叢書 ；14）

ISBN 978-986-95011-4-9(平裝)

1.佛教修持

225.7 107005356